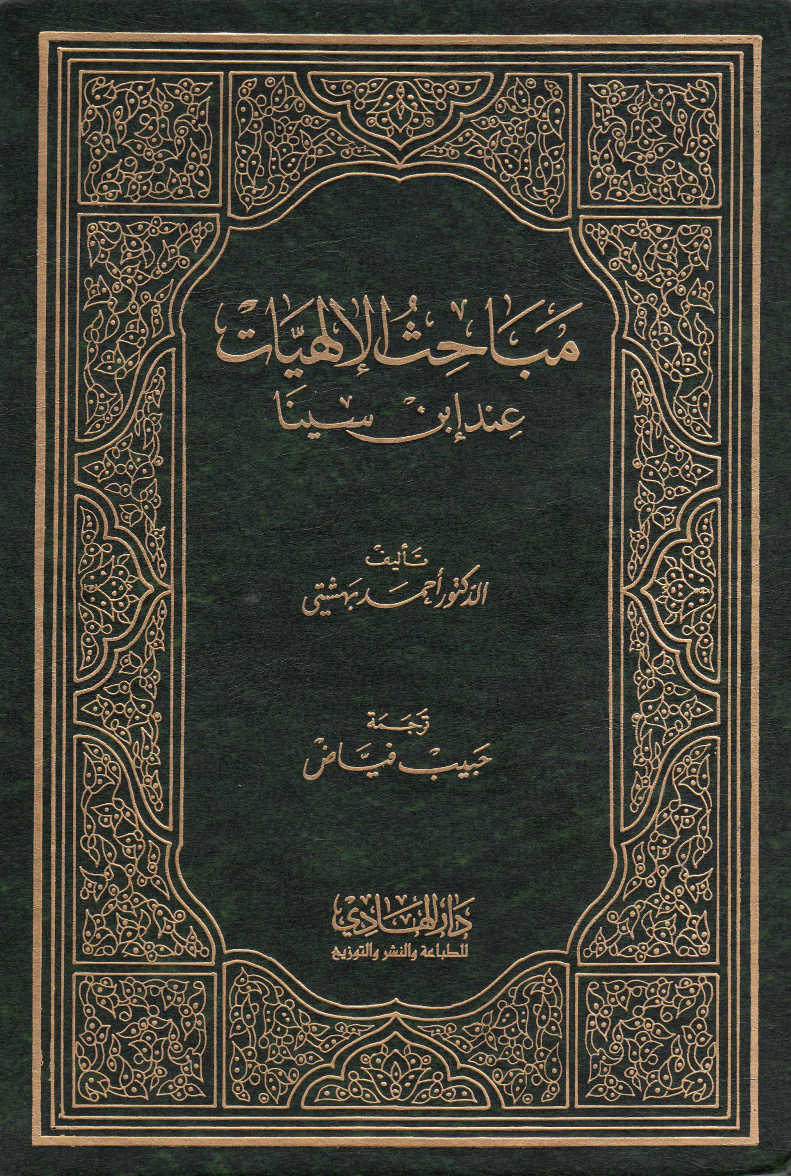
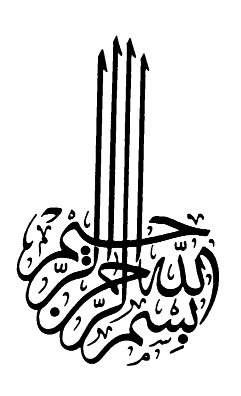

مباحث الإلهيات
عند ابن سينا
تأليف
الدكتور أحمد بهشتي
ترجمة
حبيب فياض
دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع


شبكة الفكر
alfeker.net


مباحث الإلهيات
عند ابن سينا


بسم الله الرحمن الرحيم

مباحث الإلهيات
عند ابن سينا

تأليف

الدكتور أحمد بهشتي

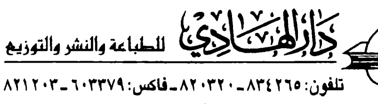
ترجمة

حبيب فياض

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعـة الأولــى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م



تلفون: ٨٣٤٢٦٥ - ٨٢٠٣٢٠ - فاكس: ٦٠٣٣٧٩ - ٨٢١٢٠٣

ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

﴿رَبّنا لا تُؤاخذنا إنْ نَسِيْنا أو أَخْطأْنَا، رَبَّنا ولا تَحْمِل عَلَيْنا إصْراً كَما حَمَلْتهُ عَلى الّذينَ مِنْ قَبْلِنا، رَبّنا ولا تُحمِّلنا مَا لا طاقَةَ لَنا بِهِ، وَاْعـفُ عَنّا، واْغْفِرْ لَنا واْرْحَمْنا، أَنْتَ مَوْلانا فانْصُرْنا عَلى القَوْمِ الكافِرين﴾.

﴿رَبّنا لا تُزِغْ قُلوبَنا بَعْدَ إذْ هَدَيْتَنا وَهَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إنَّكَ أَنْتَ الوَهَّاب﴾.

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتِكَ الّتي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلىٰ والِدَيّ وأَنْ أَعْمَلْ صَالِحاً تَرْضاهُ وَأَدْخِلْني بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصّالِحينْ﴾.

﴿رَبّنا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنا وَإِلَيْكَ أَنَبْنا وَإِلَيْكَ المَصِيرْ﴾.

صدق الله العليّ العظيم

الإهداء :

أُقدِّم هذا الجهد المتواضع إلى أبي وأُمّي الغاليين عربون محبّة وإخلاص ..

وإلى زوجتي الوفيّة سناء ،

وإلى أخي الحبيب صقر ،

وأختي العزيزة هدى ،

والصغيرة الغالية نسرين .

(ح . ف)

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

مقدّمة المترجم

إنّ الشيخ الرئيس ابن سينا من أكثر الشخصيات العلمية الّتي اشتهرت على مدى التاريخ الإسلامي، فهذا الحكيم الّذي عاش في نهاية القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس جامعاً بين علم عملي هو الطب وعلم نظري هو الفلسفة وما يتفرع عنها من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات، بالإضافة إلى ممارسته فنّ السياسة وتولّيه أبرز المناصب السياسية، هذا الّذي جمع كل هذا في شخصيته لا عجب أن يقول عن نفسه أنّه يفضل الحياة القصيرة العميقة، على الحياة الطويلة السطحية. وبالفعل هذا ما كان له، فإذا كان الشيخ الرئيس قد عاش حياة قصيرة نسبياً (٥٨ سنة)، إلّا أنه حقق في حياته وبعد مماته شهرة واسعة تجاوزت بلاد المسلمين إلى الغرب اللّاتيني، حيث بقي كتابه المشهور «القانون» في الطب يدرَّس حتّى القرن السابع عشر الميلادي في الجامعات الغربية، والأوروبية تحديداً... وإذا كان عرف عند الغربيين بـ «أمير الأطباء» فهو عند الشرقيين رمزاً للحكمة وعَلَماً من أعلامها.

لمحة عامّة
عن حياة ابن سينا ومنهجيّته الفلسفية

العصر والبيئة:

لقد عاش الشيخ الرئيس في العصر العباسي الثاني، حيث مثل هذا العصر مرحلة إنحطاط الدولة العباسية وضعف الحكم المركزي فيها، وقيام دويلات أخرى في أطراف

تلك الدولة .. فالشيخ الرئيس عاش في نهاية القرن العاشر الميلادي حيث بدأت الحضارة الإسلامية بالإنحسار بعدما بلغت أوجها خلال القرن التاسع الميلادي (الرابع الهجري) الّذي نشأت فيه وإزدهرت مختلف العلوم الإسلامية، فاعتبر ذلك العصر عصر العلوم، إذ ترجمت فيه مختلف العلوم اليونانية والهندية والفارسية إلى اللّغة العربية، فإقتبس المسلمون هذه العلوم وطوروها، فكانت لهم علومهم الخاصة، وكان لهم علماؤهم المبدعون... وفي ظل هذه الأجواء بدأت الفلسفة تأخذ طريقها إلى المسلمين مع غيرها من العلوم، فكان الكندي الفيلسوف المسلم الأول الّذي بحث في الفلسفة متأثراً بالفكر اليوناني، ثمّ تبعه بعد ذلك أبو نصر الفارابي الّذي أسس مدرسة فلسفية هدفها الجمع بين الدين والفلسفة اليونانية ..[١]

ولقد كانت الدولة الفاطمية من أبرز الدول الإسلامية الّتي كانت قائمة آنذاك، وأصحابها من الشيعة الإسماعيليين وكانوا يحكمون مصر وشمال أفريقيا، وكان والد ابن سينا من أتباعهم وقد تأثر ابن سينا بآرائهم حتّى أن البعض يجزم بأنه من الإسماعيليين،[٢] إلى جانب ذلك كانت دولة الحمدانيين في حلب وهم أيضاً من الشيعة الإسماعيلية، وكانت أيضاً دولة السامانيين في بلاد فارس وكانت عاصمتهم بخارىٰ حيث عاش ابن سينا طفولته، وجاء من بعدهم الغزناويون الّذين خلفوا السامانيين، حيث توسعت دولتهم وحكموا الري وأصفهان وأقساماً أخرى من بلاد فارس، وينقل في التاريخ أن ابن سينا اشتغل وزيراً لشمس الدولة وهو أحد أمرائهم.

ولقد عاصر ابن سينا الكثير من علماء ذلك العصر وشعرائه المشهورين، ومن جملة هؤلاء الشاعر الفارسي المعروف الفردوسي صاحب الشاهنامة، ومن العلماء، البيروني الذي كان له علاقة مع ابن سينا، وابن مسكويه صاحب كتاب تجارب الأمم، والّذي اشتهر بالطب والفلسفة والكيمياء. كما عاصر ابن سينا أبو العلاء المعري، الشاعر العربي المشهور والملقب بـ «شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء»، وبديع الزمان الهمداني والشريف الرضي و...

---

(١) الحر، محمد كامل، ابن سينا، دار الكتب العلمية (بيروت)، ص ٨.

(٢) راجع: د. غالب، مصطفى، ابن سينا، دار ومكتبة الهلال (بيروت)، ص ١٢.

ولم يمـض سوى وقت قصير على وفاة ابن سينا حتّى سيطر السلاجقة على السلطة العباسية في بغداد، بعدما قضوا على دولة البويهيين مما أدى إلى تغليب الفكـر السـلفي ورواج المذهب الأشعري، ومن أبرز رموزه الغزالي الّـذي عـمد إلى تكـفير الفـلاسفة وتهفيت الفلسفة، والرّد على كل من كان يخالف الأشاعرة.. وبذلك شكّلت تلك المرحلة حداً فاصلاً بين عصرين مختلفين وفكرين متباعدين، الأول يمثله الشيخ الرئيس والثاني يمثله الغزالي.[١]

حياته وشخصيّته

ولد الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن حسن بن علي بن سينا في شهر صفر من سنة ٣٧٠ هـ في بلدة أقشنه من نواحي بخارى، من أبوين اسماعيليين، وكان أبوه عبدالله قد جاء من بلخ وعمل موظفاً في حكومة السامانيين، فاستقر بحكم وظيفته في بخارى.

وأخذ الشيخ الرئيس منذ صـغره يـعب العـلوم والآداب، فـدرس العـلوم العـقلية الماورائية على أبي عبدالله الناتلي الّذي كان من كبار علماء عصره كما كان صديقاً لوالد ابن سينا، ومن دعاة الإسماعيلية، فدرس عنده الشيخ الإيساغوجي والمنطق وهندسة إقليدس المحيط، وسرعان ما فاق التلميذ أستاذه بمراتب، حتّى أنه أوضح له العديد من المطالب والمسائل الّتي لم تكن لتخطر على بال الأستاذ لولا الشيخ الرئيس.

ولمّا كان الشيخ الرئيس شغوفاً بالعلم والخوض في أعماق الجنس البـشري لمـعرفة جوهره الجسدي والنفسي، لذا، فقد عكف على دراسة الطب تلبية للرغبة المـلحة الّتي كانت تتفاعل في أعماقه، وإن المرء ليقف متعجباً أمام ما تناقله المؤرخون من أن الشيخ قد قرأ بإمعان وترو أكثر علوم عصره، بما فيها الفلك والفلسفة والرياضيات والطب وهو لم يتجاوز السابعة عشر من عمره.

وما هي إلّا سنوات قليلة حتّى بلغت شهرته الآفاق والأمصار، فاستدعوه لمعالجة الأمير نوح بن منصور الساماني وهو أحد أمراء السامانيين إثر مرض عِـضال ألمّ بـه،

---

(١) الحر، محمّد كامل (م. س)، ص ٩.

فنجح في معالجته نجاحاً تاماً، فقربه الأمير منه وأغدق عليه من النعم وأجذل في عطائه، وسمح له بالتردد على مكتبته الزاخرة بالمؤلفات والمصنفات، لكن لم تلبث تلك المكتبة أن احترقت فيما بعد، ولقد اتّهم البعض ابنَ سينا بإحراقها لكي يستأثر وحده بوعي ما فيها بعدما اطّلع على ما في كتبها النادرة ومخطوطاتها النفيسة.

هذه هي بإختصار شديد المرحلة الأولى من حياة ابن سينا الّتي تميّزت بإقباله النّهم على الدراسة العلمية والفلسفية مع الإستغراق في العمل في ميدان الطب بعد سن السادسة عشرة.[١]

أمّا المرحلة الثانية من حياته، فهي مرحلة الإنتاج العلمي، وهي تبدأ بعد سن الواحدة والعشرين.. إلّا أن هذه المرحلة من حياته لم يتسن له فيها الإنصراف بالكامل إلى الكتابة والتأليف، نظراً للمشاغل الكثيرة الّتي كانت تعيقه عن ذلك، إذ أن ذيوع صيته كطبيب كان كافياً ليحرمه من التفرغ لمشاغله العلمية، لكن رغم ذلك فهو كان يختلس ليلاً ساعات طويلة لكتابة وتأليف ما ترك لنا من نتاج وآثار.

لمّا بلغ ابن سينا سن الحادية والعشرين من عمره، توفي والده واضطربت أحوال الدولة السامانية، فرحل من بخارى إلى خوارزم حيث تعرف فيها على الوزير أبي الحسين السهلي الّذي كان يقدر الفلاسفة والعلماء، فقدمه إلى أمير خوارزم علي بن مأمون فأعجب به وقربه منه، فأقام الشيخ في بلاط هذا الأمير مدة عشر سنوات، ثمّ انتقل بعد ذلك إلى جرجان، ثمّ ما لبثت أن اضطربت الحياة السياسية والإجتماعية في جرجان، فتركها قاصداً الري، ثمّ منها إلى همدان، حيث دعي هناك إلى معالجة أميرها شمس الدولة، فلازمه الشيخ الرئيس في قصره مدة أربعين يوماً وعالجه خير علاج حتّى شفي من مرضه، فكان ذلك سبباً في تعظيم ابن سينا في عينيه وإدخاله في بطانته، فولّاه الوزارة وجعله من ندمائه.

لكن على ما يظهر من كتب التاريخ فإن ابن سينا لم يتّفق في سياسته مع عسكر شمس الدولة وقادة جنده، فنشب بينهما خلاف، ممّا دفع بهم إلى إلقاء القبض عليه فقدّموه لشمس الدولة ليقتله، إلّا أن هذا الأخير امتنع عن ذلك وأطلقه... ولكن لم يمض

---

(١) مصطفى غالب، ابن سينا، ص ١٩ و ٢٠.

إلّا زمن قصير حتّى عاود المرضُ شمسَ الدولة فاستدعى ابن سينا لعلاجه وأعاده إلى الوزارة.[١]

ولمّا توفّي شمس الدولة تولى ابنه سماء الدولة الحكم من بعده من دون أن يستوزر الشيخ الرئيس، فكاتب ابنُ سينا سماءَ الدولة أمير أصفهان طالباً منه المساعدة واللجوء إليه، فعلم بذلك تاج الملك وزير علاء الدولة، فألقى القبض عليه وحبسه، ثمّ لم يمض وقت قصير حتّى نشبت الحرب بين سماء الدولة أمير همدان وعلاء الدولة أمير أصفهان، فكانت الغلبة فيها لعلاء الدولة الّذي أطلق الشيخ الرئيس من سجنه بعد مرور أربعة أشهر أمضاها خلف القضبان.[٢]

وبعد خروج الشيخ الرئيس من السجن قدم إلى أصفهان، فإستقبله أميرها علاء الدولة استقبال الملوك والأمراء فأدخله في حاشيته. فأقام الشيخ الرئيس فيها ما يقارب ثلاث عشرة سنة مكرماً مبجلاً، موزعاً وقته بين مجالسة الأمير ومناظرة العلماء في مجلسه، والإنصراف إلى الكتابة والتأليف.

وكان الشيخ الرئيس قد أصيب بمرض القولنج، وبينما هو برفقة الأمير علاء الدولة أثناء سفره إلى همدان في أحد حروبه، اشتدّ المرض على الشيخ، فأيقن بإستفحال المرض واستحالة الشفاء وعدم جدوى العلاج، فاستسلم للقضاء وأحجم عن مداواة نفسه، فاغتسل واستغفر وتاب وتصدّق بما معه من أموال على الفقراء، بعدما أعتق كل مواليه، فمات سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧م) وله من العمر ثمان وخمسون سنة، ودفن في همدان وقبره معروف فيها.[٣]

موقعيّة الشيخ الرئيس ومنهجيته الفلسفية

لقد كان للشيخ الرئيس ابن سينا الدور الأبرز والحظ الأوفر في إرساء دعائم الفلسفة الإسلامية، حيث ساهم بشكل ملفت ومؤثر في بلورة وصياغة مرتكزات تلك الفلسفة

---

(١) ابن خلكان، المجلد الثاني، ص ١٦٠.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

على نحو لا يتعارض مع المعتقدات الدينية، كما ساهم في تأسيس نظريات فلسفية وإبداع قواعد عقلية تستند إلى العقل والبرهان وتتسم بالثبات والإحكام.

فإذا كان ابن سينا عرف الفلسفة الخالصة عن طريق مؤلفات الفارابي، إلّا أنه رفض بعض ما جاء به الفارابي، وطور في البعض الآخر، فأضاف على الفلسفة الكثير من المسائل وأدخل عليها نكهة جديدة حتّى جاوز الفارابي وتخطاه بمراتب، فأسس في ذلك مدرسة فلسفية عرفت بإسمه ووُسمت بعلمه، فكان بحق قطب رحى الفلسفة والعلم في الإسلام، كما هو شأن أرسطو في اليونان..

فالشيخ الرئيس، الطبيب، العالم، الفيلسوف يعتبر عبقرية فذة تثير الدهشة والإعجاب، وله مكانة مميزة ورفيعة في سجل الحكماء الّذين تدين لهم البشرية بالشيء الكثير في تطورها الفكري وتقدمها العلمي والعقلي، حتّى ليمكن القول أن ابن سينا واحد من الأشخاص الّذين يضن الدهر بمثلهم على مدى الأحقاب والعصور.. خاصة أنه ترك بصماته واضحة على صفحات التاريخ من خلال شخصيته العلمية وآثاره الّتي تميزت بقوة العبارة وعمق المضمون وأمانة العالم المحقق الّذي لا يضع نصب عينيه سوى البحث عن الحقيقة وبلوغها وقبولها مهما كانت ومهما اعترضه في ذلك من عقبات وعوائق.

ومع أن الكندي والفارابي قد عبّدا الطريق للشيخ الرئيس، ومهّدا له الأرضية للإنطلاق في أبحاثه ودراساته حيث أوصلا الفلسفة الإسلامية إلى مرحلة مقبولة من النضج والتطوّر، لكن هذا كلّه لا يمكن أن ينفي عظمة الدور الّذي اضطلع به الشيخ الرئيس في دفع عجلة الفلسفة إلى الأمام على نحو يصح القول معه أن ما حققه الشيخ الرئيس في حياته القصيرة يختصر عصراً فلسفياً مستقلّاً وقائماً بذاته ويمثل نقطة الإرتكاز في تاريخ الفكر الفلسفي عند المسلمين. فعلى الرغم من أن الفارابي قد رسم الخطوط العامة لأسس الفلسفة الإسلامية، وخلف موروثاً ثقافياً يعتد به، فإن الشيخ الرئيس جاوز الحد الّذي وقف عنده الفارابي واستغل ميراث هذا الأخير خير استغلال، فقام بربط الفروع الجزئية بالأصول الكلّية وجمع أطرافها وضمها إلى بعضها البعض، كما وسع دائرة المباحث الفلسفية من خلال ادخال مباحث جديدة أساسية إلى فهرست المطالب الفلسفية، كل ذلك وفق رؤية شمولية تعبر عن منظومة فكرية متكاملة، فبحث في المنطق والمعرفة والإلهيات والنفس والطبيعيات والرياضيات والسياسة...

ومن البديهي القول إن الإلمام بالفلسفة السينائية والإطلاع على حقيقتها وادراك كنهها وعمقها، أمر في غاية الصعوبة والمشقة، ويستدعي من الباحث التفرغ مدى الحياة لبلوغ ذلك أو البعض منه.. أما نحن في هذه العجالة، فسوف نحاول الإشارة وبإختصار شديد إلى بعض السمات العامة الّتي تتسم بها الفلسفة السينائية بهدف إجراء مقاربة تضع القارئ في أجواء المنهجية السينائية في البحث والتأليف:

١ ـ إن فلسفة الشيخ الرئيس عبارة عن فلسفة عقلية استدلالية، تستند إلى المنطق والبرهان وخالية من المكاشفات والإنشائيات، فما من مدعى يدلي به إلّا ويقرنه بدليل، وما من دليل يستعرضه إلّا ويتألّف من مقدّمات بديهية أو مثبتة عن طريق إرجاعها إلى البديهيات.

٢ ـ إن المؤرخين والباحثين يصفون الفلسفة السينائية على أنها فلسفة مشائية، وتشكل امتداداً للفلسفة الأرسطوية ولفلسفة من سبقه من حكماء المشاء كالفارابي والكندي.

٣ ـ بالرغم من السمة المشائية الّتي تتسم بها الفلسفة السينائية، إلّا أنه لا يمكن القول بأن الشيخ الرئيس قد اقتصر في مذهبه الفلسفي على النهل من الحكمة المشائية ـ الأرسطوية، بل يمكن الملاحظة بوضوح ومن خلال الرجوع إلى مصنفاته وآثاره، بأنه استقى بعض مرتكزاته العقلية والفلسفية من فلاسفة مختلفين ومذاهب فلسفية متعددة، فأخذ عن أفلاطون وعن الحكمة الفارسية والهندية والأفلاطونية المحدثة[١].. وبنحو ما يمكن الإدعاء أن الفلسفة السينائية مع كونها بالعموم مشائية المذهب، فهي فلسفة توليفية توفيقية، تتسم بالغنى الفلسفي الناتج عن تعدّدية مصادرها، من دون أن تؤدي تلك التعدّدية إلى اشتمال الفلسفة السينائية على متناقضات مبنائية، خاصة أن الشيخ الرئيس قد شيد فلسفته المتعدِّدة المصادر على أساس من العقل والمنطق.

٤ ـ إن الفلسفة السينائية بحسب ما يظهر لا تتعارض مع الشريعة والمعتقدات الدينية، بل هي رافد عقلي لتثبيت العقائد الدينية، وحافز يدفع إلى التمسك بالشريعة السمحاء والإلتزام بأحكامها.

---

(١) كامل الحر، ابن سينا، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٥.

٥ ـ لم يقتصر ابن سينا في مباحثه الفلسفية على الموضوعات العقلية المجردة، بل إنه نوّع الموضوعات الّتي عالجها، لتشمل مباحث عرفانية وصوفية تتصل بالشهود والسلوك، ومباحث عملية تتصل بالحياة البشرية مثل النفس والإرادة والعشق والإجتماع والسياسة والقوى والكيمياء و...

٦ ـ لقد تناول ابن سينا موضوعات كلامية وعالجها بطريقة فلسفية، فبحث حول وجود الواجب وصفاته الثبوتية والسلبية، وحول توحيده، وحول النبوة والمعاد والعدل و...

٧ ـ لقد شكلت فلسفة ابن سينا منطلقاً وأساساً للكثير من الفلاسفة الّذين جاؤوا من بعده، من المشائين وغيرهم، فأخذوا عنه والتزموا بالكثير من مبانيه وأفكاره، من أمثال ابن رشد والخواجة الطوسي وابن باجة وصدرالدين الشيرازي و...

٨ ـ لم يكن تأثير الفلسفة السينائية محصوراً في أوساط المسلمين والشرقيين، بل إن فكره الفلسفي انتشر في بلاد الغرب والمسيحيين حيث تأثر به العديد من فلاسفة تلك البلاد، ولقد بقيت أفكاره الفلسفية ومصنفاته متداولة في أوساط الغربيين حتّى عصرنا الحاضر.

٩ ـ من الملفت في شخصية الشيخ الرئيس أنه لم يتتلمذ على أيدي أساتذة ومدرسين، وكل نتاجه الفكري إنما هو عصارة جهده الذاتي ومطالعاته الشخصية.

١٠ ـ لم يقتصر اسلوب التعبير والتأليف عند الشيخ الرئيس على النصوص العلمية الجافة والرصينة، بل نجده أحياناً يعبّر عن أفكاره الفلسفية عن طريق قصيدة شعرية، كما هو الحال في قصيدته العينية حول النفس، وأحياناً أخرى عن طريق قصص روائية مثل قصّة حي بن يقظان وسلامان وأبسال.

١١ ـ بشكل عام، تتسم منهجية ابن سينا في الكتابة والتأليف بالإيجاز وقوة التعبير ووضوح الفكرة ودقة التنظيم، وتبتعد عن الحشو والإنشاء، وتخلو من الإطالة والإستطراد.

١٢ ـ رغم ذلك، فإن بعض المطالب الّتي يوردها الشيخ الرئيس لا تخلو من التشويش والإبهام على نحو قد يؤدي إلى تعددية وجهات النظر بالنسبة لفهم مؤدى كلامه، كما حصل بين شارحي الإشارات الرازي والطوسي في مورد برهان توحيد

الواجب حيث اعتبر الأول أن موضوع البرهان هو اثنان واجبا الوجود، في حين ذهب الثاني إلى اعتبار أن موضوع البرهان هو واحد واجب الوجود.

١٣ ـ إن مجمل المطالب والنظريات والقواعد الفلسفية الّتي يتبناها الشيخ الرئيس، إنما تعبّر عن منظومة فلسفية متكاملة، ووحدة فكرية متسقة ومنسجمة، وتخلو من التضارب والتناقض، وتعبّر عن رؤية شاملة إزاء الكون والوجود والحياة والمبدأ والمعاد.

معارضو الفلسفة السينائية

على الرغم من الأهمية الكبيرة الّتي اتسمت بها الفلسفة السينائية والشهرة الواسعة الّتي حظيت بها، إلّا أن التاريخ يتحدث عن مفكرين وفلاسفة عديدين جاهروا بالعداء للفلسفة السينائية، حيث عارضوا الشيخ الرئيس في الكثير من الآراء والنظريات الّتي يعتقد بها، وفيما يلي سوف نستعرض أبرز الّذين خالفوه وانتقدوه:

١ ـ أبو الوليد محمّد بن أحمد الأندلسي المعروف بابن رشد (المتوفّى سنة ٥٩٥ هـ). إذ مع أن ابن رشد مشائي المذهب ولا يمكن إغفال أو انكار مدى تأثره بفلسفة الشيخ الرئيس، لكنه تحدث في كتابه تهافت التهافت ـ الّذي ردّ به على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة ـ عن مخالفته للشيخ الرئيس ومعارضته له في العديد من آرائه وأفكاره، واتّهمه بالإنحراف والعدول عن جادة الحكماء السابقين، كما اتّهمه بإتباع المتكلمين الأشاعرة في بعض المسائل، من قبيل الوحي واللّوح وغير ذلك...[1]

٢ ـ أبو البركات، هبة الله بن علي بن مالك البغدادي (المتوفّى سنة ٥٤٧ هـ) صاحب كتاب «المعتبر»، ولقد اعترض على الشيخ الرئيس في موارد عديدة وخاصة في مورد علم الباريء تعالى.

٣ ـ إسماعيل الهدوي (المتوفّى سنة ٤٦٢ هـ)، وقد عرف عنه أنه كان يدرس كتب أبي نصر الفارابي، بينما كان يمتنع عن تدريس كتب الشيخ الرئيس لعدم قبوله لما ورد فيها.

---

(١) تاريخ فلسفه در ايران و جهان اسلامى، د. على اصغر حلبى، انتشارات اساطير، ص ٢٢٨.

٤ ـ أبو حامد الغزالي (المتوفّى سنة ٥٥٥ هـ)، وهو غني عن التعريف لناحية معارضته للشيخ الرئيس خصوصاً، والفلسفة عموماً، وقد ألّف في هذا المجال كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة».

٥ ـ الشهرستاني، صاحب الملل والنحل، ولقد ردّ الخواجة الطوسي في سياق شرحه لـ «الإشارات والتنبيهات» على ما أورده الشهرستاني من إشكالات واعتراضات على الشيخ الرئيس.

٦ ـ الإمام الفخر الرازي، المعروف بإمام المشككين (المتوفّى سنة ٦٧٢ هـ) حيث قام بكتابة شرح على كتاب «الإشارات والتنبيهات» ووجّه الكثير من الإشكالات والإعتراضات على آراء الشيخ الرئيس. لكن الخواجة الطوسي تصدى لرفع ورد معظم تلك الإشكالات.

٧ ـ أيضاً من المخالفين لإبن سينا، المؤرّخ الشهير ابن الأثير (المتوفّى سنة ٦٣٠ هـ)، حيث ذكر في كتابه المعروف «الكامل في التاريخ» أن ابن سينا كان كافراً وآثاره مليئة بالإلحاد.[1]

٨ ـ وأيضاً أبو محمد بن أسعد اليافعي (المتوفّى سنة ٧٦٥ هـ) الّذي يقول: «قرأت كتاب الشفاء ووجدت من الأفضل تسميته كتاب الشقاء لأنه كتاب فلسفي ولا ينير قلوب المؤمنين».[2]

٩ ـ وأخيراً نذكر ابن الصلاح، الفقيه الشافعي المعروف، وكان من المشهورين بعداوتهم لابن سينا. وقد جاء في كتاب «شذرات الذهب» لإبن عماد: «وقال ابن الصلاح: لم يكن ـ أي ابن سينا ـ من علماء الإسلام بل كان شيطاناً من شياطين الإنس».[3]

---

(١) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج ٨/٩ ـ ص ٤٥٦ (بيروت).
(٢) ابن عماد، شذرات الذهب، ج ٣ ـ ص ٢٣٧.
(٣) المصدر السابق نفسه، ص ٢٣٧.

أهمية «الإشارات والتنبيهات» ومحتوياته

لا ريب أن «الإشارات والتنبيهات» يعتبر أهم كتاب ألّفه ابن سينا، حتّى أن البعض يرى فيه أهم كتاب صنف في الفلسفة الإسلامية،[1] وصنفه ابن سينا للخاصة من طلّاب الفلسفة والصفوة من مريدي المعرفة، ولقد قسّمه إلى عشرة أنهج تناول فيها مباحث المنطق وأبوابه، وعشرة أنماط عالج فيها المباحث الفلسفية من إلهيات وطبيعيات وتصوّف.

ولا يخفى أن الدافع الّذي دفع بالشيخ الرئيس إلى تقسيم المباحث المنطقية إلى أنهج يكمن في أن النهج لا يطلب لذاته، بل يُسلك عَبْرَهُ للوصول إلى غاية ما ومقصد، وهو ـ أي الشيخ ـ يلتزم في تقسيمه ذلك، بناء على أن المنطق علم آلي غير مطلوب لذاته، بل يصار إلى تعلّمه بهدف العصمة عن الوقوع في الخطأ في الفكر أثناء معالجة المباحث العقلية.. في المقابل نجد أن الشيخ الرئيس قد قسّم المباحث الفلسفية إلى أنماط وذلك لأنها مطلوبة بذاتها.

وقد قسّم الشيخ الرئيس «أنماط» الإشارات «وأنهجه» إلى فصول صغيرة سمى كل واحد منها بـ«الإشارة» تارة وبـ«التنبيه» طوراً، وبـ«الوهم» أحياناً، وبـ«التذنيب» أحياناً أخرى و...

ومن الملاحظ أن كافة الفصول والمباحث الواردة في الكتاب مترابطة ومتّصلة ببعضها البعض، بحيث أن السابق منها يمهد ويقدم لما هو لاحق، واللّاحق منها يستند ويبتني على ما هو سابق.

وعناوين الفصل لم يطلقها الشيخ الرئيس جزافاً ودونما حكمة، فعندما نلاحظ بأنه أدرج الفصل تحت عنوان «اشارة» فذلك يعني أن المطلب المبحوث عنه إنما يحتاج إلى إقامة دليل وإعمال نظر من أجل التصديق به وإثباته.

---

(١) راجع: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، ص ٧ (مؤسسة النعمان ـ بيروت).

وإذا أدرج الفصل تحت عنوان «تنبيه» فذلك يعني أن المطلب بديهي أو شبه بديهي، والبحث فيه إنما يكون من باب إسقاط الحجة من أيدي المعاندين وتنبيه الواهمين وإيقاظ الغافلين. إذ يكفي تصوّر موضوع ومحمول القضية الواردة في المطلب والرابطة بينهما على نحو سليم حتّى يتم التصديق بها.

أمّا إذا أدرج الفصل تحت عنوان «تذنيب» فذلك يعني أن ما سيرد فيه إنما يعتبر نتيجة ومحصّلة وتتمّة لما ورد من مقدّمات في الفصول السابقة.

ويفيد المؤرخون أن الشيخ الرئيس ألّف كتاب الإشارات في أواخر حياته، لهذا فهو يعتبر أكثر مؤلفاته نضجاً وأشدها عمقاً، وكل ما ورد فيه يعبّر عن حقيقة قناعاته، فوضع فيه عصارة جهده وخلاصة ما إختمر في ذهنه. لذا، فإن الشيخ يضع جملة من الشروط والقيود الصعبة أمام من يريد الدخول إلى عالم هذا الكتاب، ولقد أكّد مراراً وأصرّ ملتمساً على إبعاده عن متناول أيدي العامة وعن كل من لا يليق به المقام لإدراك مكنوناته وتعقل محتوياته.. يقول الشيخ في مقدّمة الكتاب:

«هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل، يستبصر بها من تيسّر له، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه...

وأنا أعيد وأكرر التماسي، أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن، على من لا يوجد فيه، ما أشترطه في آخر هذه الإشارات».[1]

أما الشروط الّتي يوجب الشيخ الرئيس توفرها في طالب الفلسفة لفهم مطالب «الإشارات والتنبيهات»، فيوردها في آخر الكتاب، يقول الشيخ:

«خاتمة ووصيّة: أيّها الأخ: إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق، وألقمتك قفي الحكم، في لطائف الكلم، فصنه عن المبتذلين والجاهلين، ومن لم يرزق الفطنة والوقادة، والدربة والعادة، وكان صفاه مع الغاغة، أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم».

«فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته، واستقامة سيرته، وبتوقفه عمّا سرع إليه

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٤٧.

الوسواس، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق، فآته ما يسألك منه مُدَّرجاً مجزَّأً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله ... وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها، ليجري فيما تؤتيه مجراك متأسياً بك، فإن أذعت هذا العلم وأضعته فالله بيني وبينك، وكفى بالله وكيلاً».[1]

إذن، هذه هي الشروط الّتي يشترط الشيخ الرئيس توفرها فيمن يسمح له بقراءة ودراسة كتاب الإشارات والتنبيهات، فطنة وقَّادة، ودربة في فهم واستيعاب ما استصعب من المسائل، ودراية وخبرة بما يلزم لبلوغ الحقائق. ودين يُلتزم به، ويصون عن الإنزلاق إلى حضيض الإلحاد والهمجية، وصفاء قلب، ونقاء سريرة، واستقامة في المسلك والسيرة، وترفُّع عن الشكوك الموهنة والوساوس، ورضى عن البارئ تعالى، وجدٌّ وصدق في طلب وجهه الكريم، ونوره المستديم.

فإذا دققنا في هذه الشروط، نجد بأنها لا تتوافر إلّا بقلة قليلة من الخلق، وفي حال توفرها في أحد ما من مريدي العلم والمعرفة، فإن المطلوب ـ بحسب ما يشترط الشيخ الرئيس ـ تقديم مباحث الكتاب لذلك المريد على نحو تدريجي ومجزّأ، فيصار إلى معالجة تلك المباحث جزءاً جزءاً، بحيث لا يشرع في دراسة مبحث جديد إلّا بعد هضم واستيعاب المبحث الّذي سبقه.

وعلى الرغم من أن هذه الشروط صعبة، ولكنها مع صعوبتها ضرورية لطالب العلم بمعناه الحق، وبمعناه الّذي كان معروفاً لإبن سينا وأمثاله، من أرباب العلوم.

ومع أن كتاب الإشارات آل إلى مصير لا يرغب به الشيخ الرئيس، فأصبح متوفراً بين أيدي العامة من الناس بآلاف النسخ وفي مختلف البلاد، يطلع عليه من يشاء، ويُدخل إلى مطالبه دون حسيب أو رقيب، مع ذلك فإن قراءة الإشارات والتنبيهات من دون أن تكون مقرونة بأحد الشروحات الواضحة، أو من دون اشراف أستاذ أو مرشد، لا شكّ ستخلو من الجدوى والثمرة، ذلك أن هذا الكتاب ليس مجرّد كتاب ثقافي يتصفّحه القارئ ويطالعه في أوقات فراغه، كما ليس كتاباً يراد به الترف الفكري وتعلم الجدل وتلقف المصطلحات الفلسفية المصقولة، بل هو كتاب يعكس منظومة فكرية متكاملة،

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٦.

ومدرسة فلسفية شاملة، يلبي حاجات العقل ويروي ظمأ المعرفة، ويجيب عن كثير من التساؤلات والإشكالات الذهنية، ويشبع فضول الباحثين عن الحقيقة، خاصة في مورد إثبات صانع الكون وصفاته وتوحيده، إضافة إلى دراسة أحوال الوجود، المادة، المعاد، مقامات العارفين، أصل الإنسان ومصيره... وإلى ما هنالك من مسائل جوهرية تجول في أذهان متقدي الأذهان، ومحبي المعرفة والإستيقان، والباحثين عن الحق والإيمان.

وفي هذا السياق لا بأس علينا من التطرق على نحو مجمل إلى أهم المباحث والعناوين الواردة ضمن مناهج الإشارات وأنماطه:

في المنطق:

- النهج الأول: في غرض المنطق.
- النهج الثاني: في الألفاظ الخمسة المفردة والحدّ والرسم.
- النهج الثالث: في التركيب الخبري.
- النهج الرابع: في مواد القضايا وجهاتها.
- النهج الخامس: في تناقض القضايا وعكسها.
- النهج السادس: إشارة إلى القضايا من جهة ما يصدق فيها.
- النهج السابع: الشروع في التركيب الثاني للحجج.
- النهج الثامن: في القياسات الشرطية وفي توابع القياس.
- النهج التاسع: وفيه بيان للعلوم البرهانية.
- النهج العاشر: في القياسات المغالطية.

في الفلسفة:

- النمط الأول: في تجوهر الأجسام.
- النمط الثاني: في الجهات وأجسامها الأولى والثانية.
- النمط الثالث: في النفس الأرضية والسماوية.
- النمط الرابع: في الوجود وعلله.
- النمط الخامس: في الصنع والإبداع.

ـ النمط السادس: في الغايات ومباديها وفي الترتيب.

ـ النمط السابع: في التجريد.

ـ النمط الثامن: في البهجة والسعادة.

ـ النمط التاسع: في مقامات العارفين.

ـ النمط العاشر: في أسرار الآيات.

ابن سينا
بين الحكمة المشائية والحكمة الإشراقية

كما هو معلوم، فإن الحكمة الإسلامية تنقسم إلى قسمين، الحكمة المشائية والحكمة الإشراقية،[١] ويُعدُّ الشيخ الرئيس ابن سينا على رأس الحكماء المشائين بينما يُعدُّ شيخ الإشراق السهروردي الّذي عاش في القرن السادس الهجري على رأس الحكماء الإشراقيين.

والمعلوم أيضاً، أن الإشراقيين يتبعون أفلاطون في أفكاره ومنهجيته الفلسفية، هذا في حين أن المشائين يُعدوّن أتباعاً لأرسطو في مذهبه وفكره الفلسفي.

والفارق الأساسي والجوهري بين المنهج الإشراقي والمنهج المشائي يكمن في أن أتباع المنهج الإشراقي لا يكتفون بالإستدلال والتفكّرات العقلية للبحث والتحقيق في المسائل الفلسفية، وخصوصاً مسائل الحكمة الإلهية، بل إنهم يستوجبون اعتماد السلوك القلبي والمجاهدات النفسية وتصفية النفس بهدف الكشف عن الحقائق وادراك الأمور كما هي هي، أما أتباع المنهج المشائي فيعتمدون في ذلك على العقل والإستدلال فحسب.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن لفظ «إشراق» الّذي يعني «إشراق النور» إنما ينتزع من حاق وصميم المنهج الإشراقي ويعكس الطريقة المعتمدة في البحث والتحقيق من قبل أتباع ذلك المنهج، إلّا أن كلمة مشاء والّتي تعني «كثير المشي» إنما تعبر عن اسم وضعي ـ تعييني ولا تعكس المنهجية المعتمدة في البحث والمعالجات الفلسفية في المنهج المشائي.

---

(١) طبعاً هذا التقسيم قبل ظهور الحكمة المتعالية الّتي جاء بها الملّا صدرا الشيرازي.

من هنا، يستحسن استخدام عنوان يعبّر عن الحكمة المشائية على نحو ينتزع من صميم وذات تلك الحكمة، وبالتالي استبدال كلمة «مشاء» بكلمة «استدلال»، فنقول: تنقسم الفلسفة الإسلامية إلى قسمين، فلسفة استدلالية (عقلية) وفلسفة اشراقية.

في ظل هذا التقسيم، ومع التسليم به، فهنا ثمة سؤال يطرح نفسه وهو: على الرغم من الإختلافات الفلسفية الموجودة بين أفلاطون وتلميذه أرسطو في العديد من الموارد والمسائل، لكن هل يجوز لنا أن نرد تلك الإختلافات إلى منهجيتين مختلفتين في التفكير، الأولى يمثلها أفلاطون وقائمة على أساس الجمع بين الإستدلال العقلي والتذوق القلبي، والثانية يمثلها أرسطو وقائمة على أساس اعتماد الإستدلال والتعقّل فحسب؟ والسؤال عينه يسحب نفسه إلى ميدان الفلسفة الإسلامية فنقول: هل ثمّة مستند ومستمسك يبرر لنا إرجاع كل الإختلافات الفلسفية الموجودة بين الشيخ الرئيس ابن سينا وشيخ الإشراق السهروردي، إلى مدرستين مختلفتين في تحديد أولوية أدوات البحث والإدراك، على نحوٍ يصح معه القول وإنّ الخلاف بين الإثنين يتمحور حول تحديد أولوية الطريقة المعتمدة في الإدراك، بحيث أن أحدهما يقول: العقل أولاً والآخر يقول بخلاف ذلك؟! أو أن أحدهما يقول العقل والمكاشفة معاً بينما الآخر يقول العقل فحسب؟! ممّا يعني أن المسائل الّتي هي مورد اختلاف الطرفين، هي في الواقع ونفس الأمر انعكاس وترجمة للإختلاف في تحديد تلك الأولوية؟! وهل يصح ادعاؤنا أن الشيخ الرئيس كان يمثل امتداداً للفلسفة الأرسطوية الموسومة بالإستدلال والتعقّل، وأن شيخ الإشراق كان يمثل امتداداً للفلسفة الأفلاطونية الموسومة ـ بحسب الشائع ـ بالمكاشفات القلبية والإشراقات؟!

للإجابة على ذلك السؤال يتوجب علينا التحقيق فيما إذا كان واقعاً لأفلاطون وأرسطو مادتان وأداتان مختلفتان على نحو نظري ومنهجي. كما يلزم علينا البحث عمّا إذا كانت المنهجية الّتي اعتمدها شيخ الإشراق في مباحثه الفلسفية منهجية أفلاطونية بالكامل، وأن أفلاطون كان حقيقة من القائلين بأهمية السلوك المعنوي والمشاهدة القلبية والمجاهدة النفسية في إطار الإدراك والمعرفة. وفي المقابل يتوجب البحث فيما إذا كان الشيخ الرئيس عقلي المنهج فحسب، من دون أن يقيم شأناً للمكاشفات والمشاهدات، وفيما إذا كان متأثراً بأرسطو فحسب من دون أن يتأثر بما سواه من الفلاسفة المخالفين له (لأرسطو)،

كما يتوجب التأكد من أن أرسطو كان يقدس الإسلوب العقلي من دون أن يقول بوجود قيمة لوسائل الإدراك القلبية والشهودية!

فمن المسلّم به أن هناك اختلافات في الآراء الفلسفية بين أرسطو وأفلاطون، وبين الشيخ الرئيس والسهروردي، لكن ما هو الدليل على أن التباينات بين أرسطو وأفلاطون مرجعها إلى أن الأول كان عقلياً استدلالياً بينما كان الثاني يجمع بين الإشراق والشهود والعقل؟ وماهو الدليل على أن التباينات في الآراء بين الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق السهروردي تعود إلى أن الأول كان من أتباع أرسطو ومقلداً له في المنهجية، هذا على الرغم من أن الثاني ينسب حكمته إلى المدرسة الأفلاطونية؟

من خلال الرجوع إلى كتب أفلاطون وأرسطو، ومن خلال مطالعة المؤلفات والدراسات الّتي كتبت حول معتقدات هذين الفيلسوفين، ومع الأخذ بعين الإعتبار لتطور المسار التدريجي للفلسفة الإسلامية، يتّضح أن المسائل الخلافية الأساسية بين الإشراقيين والمشائين على مدى تاريخ الفكر الإسلامي، إنما هي من المسائل المستحدثة ـ هذا إذا استثنينا مسألة أو مسألتين ـ والّتي لا علاقة لها، لا بأفلاطون ولا بأرسطو، مثل: مسألة الأصالة في مورد الوجود والماهية، ومسألة الجعل، تركب الجسم وبساطته، قاعدة إمكان الأشرف. وحدة وكثرة الوجود، التشكيك في الوجود أو الماهية، ومن أجل الإطلاع على المسائل الخلافية بين أفلاطون وأرسطو يمكن الرجوع إلى كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» حيث لن نجد فيه ذكراً لأي من المسائل المطروحة على سبيل المثال. وبالتالي فإذا كان هناك ثمة اختلاف بين الشيخ الرئيس ومن معه من حكماء المشاء من جهة وبين شيخ الإشراق ومن معه من الحكماء الإشراقيين من جهة ثانية، فإن ذلك الإختلاف ليس بالضرورة أن يكون ناتجاً عن كون المجموعة الأولى متمسكة بالحكمة الأرسطوية وتابعة لها، وعن كون المجموعة الثانية متمسكة بالحكمة الأفلاطونية وتابعة لها.

فهناك العديد من مؤرخي الفلسفة والخائضين في غمارها يترددون في قبول أن أفلاطون كان من أنصار السير والسلوك والمشاهدة القلبية[1] هذا على الرغم من عدم

---

(١) راجع كتاب الفلسفة، للشهيد مطهري، ترجمة محمّد شقير، دار التيار الجديد (بيروت) ص٣٨.

امكانية الشك في أن شيخ الإشراق (الّذي يصنّف أفلاطون على أنه من أتباع الحـكمة الإشراقية) كان من أنصار السير والسلوك و... إذ لا يوجد أدلة قاطعة على أن أفلاطون كان إشراقياً وأن ما عرف فيما بعد بمذهب الإشراق إنما يمثل امتداداً لفكره وفلسفته.

وعلى ما يبدو فإن شيخ الإشراق هو أول من أشاع في مقدمة كتاب حكمة الإشراق بأن مجموعة من الحكماء القديمين وفي جملتهم فيثاغورس وأفلاطون كانوا مـن أنـصار الحكمة الذوقية والإشراقية، ولقد أورد اسم أفلاطون على أنه «رئيس الإشراقيين».

ويرى الشهيد مطهري في كتابه «الفلسفة» أن شـيخ الإشراق «قـد اخـتار المـنهج الإشراقي تحت تأثير العرفاء والمتصوفة المسلمين، وابتكر مذهباً فلسفياً من خلال المزج بين الإشراق والإستدلال، لكنه ربّما ذهب إلى القول بأن هناك مجـموعة مـن الحـكماء القديمين وفي مقدمتهم أفلاطون كانوا يـتبعون المـنهج نـفسه (أي المـزج بـين الإشراق والإستدلال) من أجل تدعيم مذهبه وتقويته، ولتصبح آراؤه ونظرياته أكـثر مـقبولية وشيوعاً».[١]

يضيف الشهيد مطهري بأن شيخ الإشراق لم يقدم أي دليل أو مدرك على ما ادعاه من إشراقية أفلاطون وبعض حكماء اليونان.[٢]

في مقابل ذلك نجد بأن العديد من الكتب المعتبرة المختصة بتأريخ الفلسفة، لم يؤت فيها بأي وجه من الوجوه على ذكر أن أفلاطون كان إشراقياً، فالشهرستاني صاحب الملل والنحل لم يشر إلى ذلك، إضافة إلى أن ول ديورانت في كتابه «قصة الفلسفة» ود. هومن في كتابه تاريخ الفلسفة، وأيضاً فروغي في كتاب «سير الحكمة في أوروبا»، فكل هؤلاء لم يأتوا على ذكر أن أفلاطون كان إشراقياً ـ ذوقياً.

وعلى ما يبدو فإن أفلاطون تحدث في بعض الموارد عن «الجـمال المـطلق والعشـق الحقيقي والّذي هو خميرة الإدراك والحصول على الحياة الأبدية»، إلّا أن هذا يبق في إطار البحث ـ من قبل أفلاطون ـ في مطلب فلسفي يتّصل بالعشق والجمال من دون أن يصل ذلك إلى مصاف المنهجية، ومن دون أن يعكس مسـلكية ونـمطية في التـفكير، وليس

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

بالضرورة أن يترادف ذلك مع ما ينتهجه شيخ الإشراق في باب تهذيب النفس والسير والسلوك الذوقي والكشفي.

يقول الشهيد مطهري:

«بناء على هذا فإن ذلك الّذي اعتبرناه من أن لأفلاطون وأرسطو منهجين: المنهج الإشراقي والمنهج المشائي، قابل للحوار جداً، فليس معلوماً بأي وجه من الأوجه أن أفلاطون كان يعرف في زمانه أو في الأزمنة القريبة من زمانه بكونه فرداً إشراقياً من أنصار الإشراق الباطني، وليس من المعلوم أيضاً أن تعبير «مشائي» كان يطلق فقط على أرسطو وأتباعه»[١].

في مقابل ذلك، لا يمكن البت والقطع بأن الشيخ الرئيس كان مشائياً، لأننا إذا اعتبرنا أن ملاك ومعيار المشائية هو اتباع فلسفة أرسطو والتأثر بمنهجيته البحثية، فإن الشيخ الرئيس لم يكن موافقاً ومؤيداً لأرسطو في كل ما ذهب إليه، ولذا نجد بأن ابن رشد قد انتقد الشيخ لإبتعاده عن المعلم الأول في العديد من آرائه.[٢] فالشيخ الرئيس ـ وإن كان قد أخذ الكثير من المعلم الأوّل ـ كان يأخذ من كل مذهب ما يرضيه ويمزج بين فكرة مستوحاة من حكمة اليونان وأخرى مستوحاد من حكمة المشرقيين. مضيفاً إلى ذلك ما يجود به ذهنه من ابداعات وابتكارات خاصة، فاستطاع بهذه القدرة على الجمع أن يشيد مذهباً فلسفياً سينائي السمة، ويوفق بين مذاهب متعددة، وليس أدل على ذلك مما يذكره الباحثون من أن الشيخ قد جمع في مذهبه الفلسفي بعض ما وصله من الأفلاطونية والمشائية والأفلاطونية الحديثة والحكمتين الهندية والفارسية، ممّا ينفي عنه صفة التبعية لأرسطو، لهذا فإن ابن رشد يدعي أن الغزالي استطاع الرد بقوة على الشيخ والتجرؤ على مهاجمته لأنه لم يلتزم بأفكار المعلم الأول وآرائه.

حتّى أن البعض يرى أن فلسفة ابن سينا أفلاطونية المبنى وإن كانت حجارة ذلك المبنى أرسطوية، هذا إضافة إلى أن ابن سينا يصرح في كتاب الشفاء بأن الحق عنده هو غير ما ورد في كتابه ذلك، كما يصرح بأن بعض ما ورد من آراء أرسطو لم يرضه.[٣]

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨ و ٣٩.

(٢) كامل الحر، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه.

وخلاصة الأمر هي: على الرغم من تـأثر الشـيخ الرئـيس بـأرسطو وغـيره مـن الفلاسفة، فإن الشيخ استطاع أن يبني مذهباً فلسفياً جامعاً لمـذاهب مـتعددة، ولكـن بشكل متسق ومنسجم ومتكامل يدل على عمق في الرؤية وذكاء حاد، فكانت آراؤه عبارة عن فلسفة من الأولى أن تسمّى بالفلسفة السينائية.

نحن في هذا المقام لسنا بصدد نفي الصبغة المشائية والأرسطوية عن الفلسفة السينائية، كما ليس هدفنا هو نفي الصبغة الإشراقية عن الفلسفة الأفلاطونية، بل نحن بصدد القول بأنه إذا كان الملاك والمعيار في تقسيم الفلسفة الإسلامية إلى مشائية وإشراقية هو العقل والشهود، فإن هذا هذا الملاك لا يشكل فيصلاً حاسماً ولا حداً فاصلاً للتمييز والتصنيف بين المذهبين المذكورين، لأننا إذا سلمنا بأن أرسطو كان مشائياً، فكيف نسلم بأن الشيخ الرئيس كان تابعاً لأرسطو، وكيف نحرز بأن الشيخ الرئيس لم يعتمد إلّا على العقل في منهجه الفلسفي وبأنه أنكر منهج المكاشفة والشهود ولم يـقل بـأهميته؟ وكـيف نـفسّر المباحث الّتي تناولها الشيخ الرئيس (والّتي شكلت قـسماً هـاماً مـن مـصنفاته) حـول موضوعات تتسم بالعرفان وتتصل بالشهـود والسلوك، مثل مـباحث مـقام العـارفين والعشق والإرادة والسعادة وأسرار الآيات والمعرفة الحدسية والتزكية والتأمل و...؟ في مقابل ذلك نحن نتساءل عن الدليل في كون الفلسفة الأفلاطونية إشراقية، وعمّا إذا كان الإختلاف بين أفلاطون وأرسـطو يـعود إلى أن الأول كـان يـعتمد عـلى المكـاشفات والشهودات والعقل في حين أن الثاني يعتمد على العقل فحسب؟ ثمّ هـل أن المشـائين المسلمين توصلوا إلى الإعتقاد بـأصالة الوجـود ـ مـثلاً ـ لأنهـم كـانوا عـقليين، وأن الإشراقيين توصلوا إلى القول بأصالة الماهية لأنهم كانوا أهل مكاشفة وتذوق؟

ونتيجة ما تقدم هي أن ابن سينا لا شكّ قد تأثر بالفلسفة الأرسطوية، وهذا غـير قابل للإنكار، لكن هذا التأثر لا يعني بالضرورة أن ابن سـينا قـد أصـبح أرسـطويي المذهب، وذلك لأنه تأثر أيضاً بمذاهب فلسفية أخرى، مما يعني أن الفـلسفة السـينائية تجمع بين مذاهب متعددة مع عدم خلوها من نكهة مميزة خاصة بالشيخ الرئيس، يضاف إلى هذا أن معظم الإختلافات بين الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق ليس بـالضرورة أن تكون ناتجة عن أن الأول كان أرسطوياً والثاني كان أفلاطونياً، كما ليس بالضرورة أن تكون ناتجة عن كون الأوّل عقلياً ـ استدلالياً وكون الثاني شهودياً ـ عـقلياً، بـل قـد

تكون بعض تلك الإختلافات ناتجة عن ذلك، أي عن كون أحدهما عقلياً أكثر من الآخر، أو بالعكس، لكن لا شكّ أن البعض الآخر منها، إنما مردّه إلى نسبيّة الحقائق واختلاف العقول البشرية في التعاطي مع موضوع واحد، أي كأي اختلاف في الرأي يحصل بين فيلسوفين يعالجان موضوعاً مشتركاً.

أهم شروحات كتاب الإشارات

نظراً للأهمية الّتي حظي بها كتاب «الإشارات والتنبيهات» في أوساط العلماء والحكماء، لذا، فإن العديد منهم قد تصدّى لشرح مطالبه وبيان مقاصده، فتضاربت الآراء في شرحه، وتباينت التفسيرات في الكشف عن مكامنه، ممّا دفع أيضاً بالعديد من الحكماء والمحققين إلى التربّع على منصّة القضاء لبت وحسم ما نشب من خلاف في تفسير كلام الشيخ في كتاب الإشارات، وإليكم أهم هذه الشروحات والمحاكمات:

١ ـ شرح الفخر الرازي (المتوفّى سنة ٦٠٦ هـ)، ولقد أراد الفخر الرازي تهذيب كتاب الإشارات، فكتب شرحاً عليه سنة ٥٩٧ هـ، وسماه «لباب الإشارات».

يقول الخواجة الطوسي معلقاً على شرح الرازي للإشارات ما يلي:

«ألّا إنه قد بالغ ـ أي الرازي ـ في الردّ على صاحبه ـ أي ابن سينا ـ أثناء المقال وجاوز في نقد قواعده حد الإعتدال، فهو بتلك المساعي لم يزده إلّا قدحاً، ولذلك سمّى بعض الظرفاء شرحه جرحاً»[1].

٢ ـ شرح الخواجة الطوسي (المتوفّى سنة ٦٧٢ هـ)، ولا ريب أن شرحه يعد من أقوى شروحات الإشارات وأمتنها. ولقد كتب الخواجة هذا الشرح اعتقاداً منه بضرورة تبيان حقيقة مطالب الإشارات والرّد على الإشكالات والإعتراضات الّتي أثارها الفخر الرازي على الشيخ الرئيس ولقد فرغ الخواجة من تأليف شرحه في شهر صفر سنة ٦٤٤ هـ.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، ج ١، ص ١١٢.

٣ ـ شرح الفاضل سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (المتوفّى سنة ٦٨٢ هـ).

٤ ـ شرح للإمام برهان الدين محمّد بن محمّد النسفي (المتوفّى سنة ٦٨٨ هـ).

٥ ـ شرح عزّالدولة سعد بن منصور المعروف بـ«ابن كمونة» صاحب الشبهة المشهورة (المتوفّى سنة ٦٧٦ هـ).

٦ ـ «نظم الإشارات» لأبي نصر فتح بن موسى الخضراوي (المتوفّى سنة ٧٦٣ هـ) ولقد تُرجم هذا الشرح إلى الفرنسية بواسطة الباحث الفرنسي فورجة Forget وطُبع في فرنسا سنة ١٨٩٢م.(١)

أمّا أهم المحاكمات الّتي كتبت للبتّ والفصل بين شراح الإشارات وخاصة بين الإمام الفخر الرازي والخواجة الطوسي فهي:(٢)

١ ـ «المحاكمات بين شرّاح الإشارات»: تأليف حسن بن يوسف بن علي بن مطهّر الحلّي (المتوفّى سنة ٧٢٦ هـ)، ويقع في ثلاثة مجلدات.

٢ ـ «المحاكمات بين شرحي الإشارات» تأليف محمد بن قطب الدين الرازي (المتوفّى سنة ٧٦٦هـ) والّذي عرف بلقب المحاكم وصاحب المحاكمات عقب تأليفه لهذا الكتاب، والجدير بالذكر أن المحقق الدواني (المتوفّى سنة ٩٠٢ هـ) قد كتب حاشية على محاكمات الرازي.

٣ ـ «المحاكمات بين شرحي الإشارات» للملّا بدر الدين محمّد بن أسعد بن محمّد الإيماني.

---

(١) تاريخ فلسفه در ايران و جهان اسلامى، دكتر على‌اصغر حلبى، ص ١٧٨ و ١٧٩ (انتشارات اساطير ـ تهران).

(٢) بررسى و داورى در مسائل اختلافى ميان دو فيلسوف اسلامى، دكتر سيد حسن حسينى، انتشارات دانشگاه تهران، ص ١٨.

عرض وتقييم
لمنهجية الفخر الرازي في شرح الإشارات

يُعدّ الفخر الرازي[(١)] من علماء الإسلام القلّة ذوي الانتاج العلمي الضخم، فلقد ترك عدداً كبيراً من المؤلّفات والرسائل في حقول المعرفة المختلفة، كالفقه والتفسير والفلسفة والكلام والفلك والطّب والكيمياء والتاريخ والبيان واللّغة وغيرها من العلوم والاختصاصات ممّا يشير إلى سعة دائرة معلوماته وموسوعيّة ثقافته، إضافة إلى قدرته العالية على الكتابة والتأليف، غير أنّ كتبه لم تصل إلينا كلّها، فلقد فُقِدَ عدد منها ضمن ما فُقِدَ من كتب التراث الإسلامي بفعل عوامل عديدة؛ وقد ااختلف المهتمّون بالتراجم وجمع التراث الإسلامي وكذلك الذين درسوا حياة الرازي في تعداد كتبه؛ فقد جعلها البعض ستّة وسبعين كتاباً في حين بلغ بها البعض إلى مائتي كتاب.

والمعروف عن الفخر الرازي أنه كان متكلماً أكثر مما كان فيلسوفاً، وكان متعصباً لرأيه مشاكساً للفلاسفة، ومنهجيته العلمية تقوم أساساً على النقد والتشكيك والإعتراض، حتّى أنه لقب بإمام المشككين، فبمجرّد أن تسنح له فرصة للإدلاء بإعتراض أو إشكال ما، فإنه يسارع إلى ذلك دونما روية أو تمهل، من هنا، فإن الرازي قد خاض في مواجهة الشيخ الرئيس معارك ضارية لم تخل منها أي صفحة من صفحات الإشارات، إلّا ما ندر...

ومن باب الإنصاف نقول بأن كتاب الإشارات لو خُلّيَ لشرح الفخر الرازي وشبهاته من دون تدخل الخواجة الطوسي فيما بعد لرفع تلك الشبهات ووضعِ حدٍ للفخر الرازي

---

(١) هو محمّد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التيمي البكري الطبرستاني، ابن خطيب الريّ المشهور بفخر الدّين الرازي.

ولد في شهر رمضان من عام (٥٤٤ هـ) في مدينة الريّ وإليها نسبته بالرازي.

أخذ العلم عن والده ضياء الدّين وعن الكمال السمعاني والمجد الجيلي وغيرهم من العلماء الذين عاصرهم ولقيهم، وإلى جانب شهرته العلمية فقد اشتهر بالوعظ حتى قيل أنه كان يعظ باللّسان العربي واللّسان العجمي.

الّذي تمادى في إلقاء الشبهات والإعتراضات يمنة ويسرى، لولا ذلك، لما كان لهذا الكتاب المكانة العالية الّتي حظي بها في ميدان الفلسفة الإسلامية، بل لما كان لفلسفة الشيخ الرئيس بشكل عام ما لها من الشأن الرفيع والمنزلة السامية في هذا المضمار. والفضل في ذلك كلّه يعود إلى الخواجة الطوسي الّذي بذل ما بذل من الجهد لرد تلك الإعتراضات ورفع ما أثير من إيهامات ومغالطات.

كما إن الفخر الرازي لم يكتف بما قام به من نقد تجاه كتاب الإشارات والتنبيهات، بل قام أيضاً بكتابة شرح لكتاب الشيخ «عيون الحكمة» حيث وجّه له نقداً لاذعاً وخالفه مخالفة شديدة، يقول الرازي في مقدّمة شرحه لـ «عيون الحكمة»: إني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله، وجمله وتفاصيله، فإن جررت عليها ذيل المهادنة والمداهنة، صرت كالراضي بتوجيه العباد إلى الغي والفساد».(١)

وجدير بالذكر أن المنهجية التشكيكية المملوءة بالإعتراضات والشبهات، الّتي اتبعها الفخر الرازي في شرح فلسفة الشيخ الرئيس ـ وغيره ـ قد وفرت له مناسبة كبيرة لإظهار ما يمتلكه من براعة علمية ومقدرة على التحليل والنقاش، مما أمن له مكانة علمية جديرة في أوساط الفلاسفة والمحققين، والملفت في الأمر أن هناك اختلافاً في وجهات النظر حول معالجة وتحديد الدوافع الّتي دفعت بالإمام الرازي إلى اتباع تلك المنهجية، وسنبدأ أولاً بما يقوله الفخر الرازي نفسه في هذا المجال، فيقول عن الدافع الّذي أدى به إلى اكثار التساؤلات والإشكالات في شرحه «للإشارات والتنبيهات» ما يلي:

«لولا إني التزمت على استخراج الفوائد من هذا الكتاب تنبيهاً للمقلدة على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه أحد بمن سبقني، وإني ما أقدمت على الإعتراض جزافاً، وإلّا لما كنت أُجوّز تضييع زماني في مثل هذه الكلمات»(٢).

إذن، فإن الرازي يدّعي بأنه الأكثر فهماً لكتاب الإشارات والأكثر إدراكاً لحقيقة مطالبه بين كل الّذين سبقوه، وهو يعترف بأن سبب اكثاره من الإعتراضات إنما يعود إلى اطلاع الآخرين على ما لديه من سعة اطلاع وعلى ما لديه من مقدرة في فهم

---

(١) عيون الحكمة، تحقيق عبدالرحمن بدوي، دار العلم بيروت، مقدمة الكتاب، ص «يب».
(٢) شرح الإشارات والتنبيهات، الفخر الرازي، ج ١، ص ١٠٧، طهران.

ومعالجة مطالب ذلك الكتاب، كما يفهم من كلامه أنه يرجع السبب في الإكثار من ذلك، إلى ضرورة تنبيه المقلدين والمبتدئين على عدم الإنسياق وراء كل ما يقرأون وتدريبهم على البحث والمناقشة. يقول الرازي في وصيته:

«أمّا الكتب العلمية الّتي صنفتها واستكثرت فيها من إيراد السؤالات على المتقدمين، فمن نظر في شيء منها، فإن طابت له تلك السؤالات فليذكرني في صالح دعائه.. وإلّا فليحذف القول السيء فإني ما أردت إلّا تكثير البحث وتشحيذ الخاطر»[1].

نلاحظ من خلال هذا النص أن الفخر الرازي يعترف بكثرة السؤالات والإعتراضات الّتي طرحها، واضعاً نصب عينيه هدف «تكثير البحث وتشحيذ الخاطر» من دون الإلتفات إلى مدى حقانية تلك الإعتراضات ومدى مطابقتها مع الواقع والحقيقة، لهذا فهو يحتمل أن يكون في تلك الإعتراضات «أقوال سيئة» ومجانبة للصواب، ولذا فهو يطالب بحذفها والمعذرة ممن لم يجد فيها حكمة ومنفعة.

أمّا الشهرزوري الحكيم الإشراقي المعروف، فيتّهم الفخر الرازي بأنه أكثر في طرح الإشكال وبالغ في الإعتراض بهدف الرياء وحب الظهور والتفاخر، كما يتّهمه بالقصور عن فهم الحكمة وادراكها، مما بعث على اضطرابه في تفسير كلام الحكماء حيث تجلى ذلك في تشكيكاته واعتراضاته الواهية.[2]

أمّا الخواجة الطوسي فقد أشار في موارد عديدة وفي سياق رده على إشكالات الفخر الرازي بأن الكثير من الإعتراضات الّتي أثارها هذا الأخير على الشيخ الرئيس ليست من بنات أفكاره، بل البعض منها مقتبس من أبو البركات البغدادي مثل رأيه في مسألة صدور الكثير عن الواحد ومسألة بقاء النفس الناطقة ومسألة الحركة القسرية، والبعض الآخر مأخوذ عن شرف‌الدين محمد المسعودي، والبعض من تلك الإعتراضات منقول عن عبدالكريم الشهرستاني، وفي بعض الموارد من الواضح أن الرازي كان متأثراً بشيخ الإشراق السهروردي.[3]

---

(١) المباحث المشرقية، الفخر الرازي، ص ٣ ـ ٥ (الجزء الثاني).
(٢) كنز الحكمة، ترجمة ضياءالدين دري، طهران، ج ٢، ص ٩٥٣.
(٣) بررسى و داورى در مسائل اختلافى... (م. س)، ص ١٤.

حتّى إن اعتراضات الرازي قد أثارت حفيظة العديد من الفلاسفة المتأخرين الّذين انبروا للرّد على شبهات الرازي والدفاع عن الشيخ الرئيس مع أنهم لم يكونوا من أتباع الحكمة المشائية، فالملّا صدرا يدافع في الأسفار عن تمسك الشيخ الرئيس ـ على سبيل المثال ـ بقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» ويصر على صحتها. يقول الملّا صدرا: «كتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب ـ أي قاعدة الواحد ـ: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كـ«ألف» و«ب» مثلاً، كان مصدراً لـ «ألف» وما ليس «ألف» فيلزم اجتماع النقيضين».[1]

وقد حاول الفخر الرازي تركيب مغالطة موحياً أنها مترتبة على كلام الشيخ الرئيس، انطلاقاً من أن القول بإجتماع النقيضين إنما يلزم في حال كان الواحد المفروض مصدراً لـ «ألف» وأيضاً ليس مصدراً لـ«ألف» ولا يلزم التناقض في حال كان الأمر الواحد مصدراً لـ «ألف» و«ب».

يقول الملّا صدرا ناقلاً قول الفخر الرازي في هذا المجال: «قال الإمام الرازي: نقيض صدور «ألف» لا صدور «ألف» لا صدور «لا ألف» أعني صدور «ب». كما إن الجسم إذا قبل الحركة والسواد، والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة. ولا يلزم التناقض في ذلك. فكذلك فيما قالوه، والشيخ قد نصّ على هذا في (فيثاغورس) الشفاء بقوله: وليس قولنا «إن في الخمر رائحة وليس فيه رائحة» هو قولنا «فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة» فإن في الأول القولين لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان».

يتابع الملّا صدرا الشيرازي ناقلاً كلام الفخر الرازي:

«ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول فلا أدري كيف إِشتبه على الّذين يدعون الكياسة، والعجب عمّن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه له ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط، ثمّ لما جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتّى وقع في الغلط الّذي يضحك منه الصبيان»[2].

---

(١) الأسفار الأربعة، صدر المتألهين الشيرازي، ج ٢، ص ٢٠٦ و ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق نفسه.

فالإمام الرازي لم يكتف بالرّد على الشيخ الرئيس، وهذا حق طبيعي له، بل عمد إلى السخرية والإستهزاء به، عن طريق قوله بأن النتيجة الّتي وصل إليها الشيخ في مورد قاعدة الواحد، «يضحك منها الصبيان»، إلّا أن الملّا صدرا كان حاسماً وقاسياً في الرّد على الرازي، يقول الملّا صدرا:

«أقول: إن ما ذكره (الرازي) يدل دلالة واضحة على أن هذا الجليل القدر ما تصوّر معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدأ لشيء، وإن مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى إنه يتكلّم بالمنطق مع قدوة الحكماء أرسطاطاليس وهو واضعه، إن هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو أيضاً يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة، أليس ذلك منه غياً وضلالاً وحمقاً وسفاهة، فإنا قد قررنا أن المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلّة البسيطة، والماهية من حيث هي ليست إلّا هي، فإذا كان البسيط الحقيقي مصدراً لـ «ألف» مثلاً ولما «ليس ألف» مثلاً كانت مصدرية لما ليس «ألف» غير مصدرية لـ «ألف» الّتي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض»[1].

بعبارة أخرى، فإن الملّا صدرا يريد القول بأن الواحد الحقيقي إذا كان مصدراً لـ «ألف» فهو في هذا المقام غير زائد على ذاته بل هو عين ذاته، ومن جهة أخرى فإن «ب» غير «ألف» ومقام مصدريّتة ـ أي «ب» ـ غير مقام مصدرية «ألف»، مما يعني أن ذات الواحد، تستلزم والحال هذه، أن تكون جامعة لمقامين مصدريين كل واحد منهما غير الآخر، وفي الوقت نفسه كل واحد منهما عين ذات ذلك الآخر، وهذا تناقض وهو محال.

لقد أوردنا هذا المطلب لما يمثله من أنموذج يضعنا في أجواء الإشكالات الّتي كان يثيرها الفخر الرازي على الشيخ الرئيس، كما تقصدنا إيراد رد الملّا صدرا لكي يكون الطالب مطّلعاً على كيفية تعاطي الفلاسفة الآخرين مع تلك الإشكالات، خاصة وأن الملّا صدرا لم يكن مشائياً ورغم هذا لم يستنكف عن مناصرة الشيخ وإفحام خصمه.

وخلاصة لهذا الجانب من البحث، نستطيع اجراء مقاربة أولية بهدف تقييم منهجية الرازي في شرحه للإشارات، من خلال ابراز السمات التالية الّتي تتسم بها تلك المنهجية:

---

(١) المصدر السابق نفسه.

١ ـ الرازي كان متكلماً متعصباً ومعارضاً لآراء الفلاسفة عموماً. ولذا، هـو كـان يتقصد التوهين والتشكيك في الأسس والمرتكزات الّتي ينطلق منها الفلاسفة في ارساء فلسفتهم.

٢ ـ من جهة، كانت اعتراضات الفخر الرازي تتسم بالإيجابية مـن خـلال إثـارة الأجواء العلمية وإثارة روح البحث والتحقيق لدى طلّاب الفلسفة، لكـنها مـن جـهة أخرى كانت تنم ـ في بعض الأحيان ـ عـن اضـطراب في الفـهم ولم تكـن تخـلو مـن التشويش والإلتباس، وقد يكون السبب في ذلك هو سعي الرازي إلى تطبيق القواعـد والأفكار الكلامية على المطالب الفلسفية، وهذا ما من شأنه أن يـبعث عـلى اخـتلاط الأمور واضطراب المباحث.

٣ ـ من الواضح أن الكثير من الإشكالات والإعتراضات الّتي أثارها الفخر الرازي لم تكن آراء خاصة به ومن ابداعاته، بل مقتبسة ومسـتوحاة مـن الآخـرين، وهـذا يتعارض مع الأمانة والنزاهة العلمية، خاصة وأن الرازي قد أوحى في مقدمة شرحه بأن ما أورده في شرحه للإشارات من إشكالات ومطالب لم يسبق أن خطر ببال أحد ممّن سبقه.

٤ ـ لم يقتصر الدور الّذي لعبه الفخر الرازي في شرحه للإشارات على دور الشارح المبين لما في مطالب الكتاب بنحو حيادي، بل إنه ذهب إلى إقحام رأيه في كل صـغيرة وكبيرة، ممّا يعني عدم كون شرحه شرحاً بالمعنى الدقيق، بل يمكن القول عنه بأنه نقد وتفنيد أكثر مما هو شرح.

٥ ـ معظم الإشكالات الّتي طرحها الفخر الرازي كانت بمؤدياتها تستهدف إبـطال آراء المصنف، من دون أن يسعى ذلك الشارح إلى البحث عن آراء ونـظريات تكـون بديلة لتلك الآراء الّتي سعى إلى إبطالها. وبعبارة أخرى: لم يكن يكـلف نـفسه مشـقة البحث عن الأجوبة الّتي تشفي غليل الطالب وتروي ظمأه العلمي للحصول على الحقيقة.

٦ ـ على ما يبدو، فإن الرازي كان مـتأثراً بـآراء الغـزالي وغـيره مـن المـتكلمين الأشاعرة، لذا، ليس من المستبعد أن يكون الرازي قد انتقد الفلاسفة عموماً والشـيخ الرئيس خصوصاً، عملاً بسلفه الغزالي وأتباعه.

٧ ـ إن الفخر الرازي يعترف بنفسه أنه أخطأ في بعض آرائه وأفكاره، ويقال إن أحد تلامذته دخل عليه يوماً فوجده حزيناً مضطرباً، فسأله عن السبب في ذلك، فأجابه الرازي بأن العديد من المسائل الفلسفية قد غالط فيها وأخطأ في تقديرها، واعترف له بأنه مضطرب لفساد رأيه وخطأ ما ذهب إليه.(١)

٨ ـ لقد كان الرازي بارعاً في فن المناظرة والجدال، لهذا قيل عنه بأنه قادر على اظهار الحق باطلاً والباطل حقاً، وعليه فإن ما يثيره الرازي من اعتراضات قد لا يعكس حقيقة الأمر وكنهه بمقدار ما يندرج في إطار فن المناظرة والجدال والإيهام والمغالطة.

٩ ـ يتّسم أسلوب الإمام الرازي من الناحية البيانية، ببساطة التعبير وإحكام العبارة وقوة المعنى...

١٠ ـ لم يكن الفخر الرازي يقتصر في ايراد ردوده وإشكالاته على الشيخ الرئيس فحسب، بل هناك بعض الموارد الّتي يعمم فيها إشكالاته واعتراضاته لتطال الحكماء والفلاسفة كافة، متهماً إيّاهم بإضطراب الأفهام والعجز عن بلوغ المرام.

في الختام، يهمنا التأكيد على ما للرازي من مكانة علمية معتبرة تركت آثارها ناصعة على صفحات التاريخ، إذ لا أحد يستطيع أن ينفي ما في ذهنه من اتقاد وفطنة وذكاء، إلّا أنه لابدّ من تذكير طلّاب الفلسفة الدارسين لكتاب الإشارات والتنبيهات بعدم الإكتفاء بمطالعة شرح الفخر الرازي، بل عليهم مطالعته مقروناً بغيره من الشروحات، وخاصة شرح الخواجة الطوسي لكي يكون اولئك الطلّاب أكثر قرباً من معرفة حقيقة مطالب الكتاب وأكثر حيادية في الحكم على ما يتضمّنه، خاصة أن الرازي خصم للشيخ الرئيس وليس من الإنصاف فهم فلسفة الشيخ وتشكيل انطباع عنها من خلال خصومه فحسب.

(١) نزهة الأرواح، الشهرزوري، ترجمة الدري، ج ٢ / ٧، ص ١٤٦.

عرض وتقييم
لمنهجيّة الخواجة الطوسي في شرح الإشارات

الخواجة الطوسي[(١)] كان من القريبين إلى الحكمة المشائية، وتحديداً هو من المناصرين

---

(١) هو نصير الدين محمد بن حسن الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ)، لا ريب أنه غني عن التعريف ومن أعاجيب الدهر، شهرته بلغت الآفاق حتى قيل في حقه انّه حكيم ومتكلّم وسياسي ورياضي لا نظير له، ووصف بأنه «إقليدس الزمان وبطليموس الدوران وأرسطوطاليس الدهر والأزمان» (روضات الجنات، الخوانساري).

ويذكر الدكتور سليمان دنيا في كتاب الإشارات الّذي حققه نقلاً عن المنهل الصافي للمحقق الفلسفي المعروف الأتابكي الظاهري أنه يقول: «وكان نصير المذكور ذا عقل وحدس صائب، وهو الّذي عمل الرصد العظيم في مدينة مراغة، واتخذ في ذلك قبة وخزانة عظيمة وملأها من الكتب الّتي نهبت من بغداد والشام والجزيرة حتّى تجمع فيها زيادة على أربعمائة ألف مجلّد. وقرر بالرصد المنجمين والفلاسفة والفضلاء...».

«وكان حسن الصورة، سمحاً، كريماً، جواداً، حسن العشرة، غزير الفضائل، جليل القدر، ذا هبة».

«وكان كثير الخير وخاصة للشيعة والعلويين وغيرهم، وكان يبرّهم ويقضي أشغالهم، ويحمي أوقافهم من أعوان هولاكو، فإن كان هو المشار إليه في مملكة هولاكو وهو المتكلم في جميع الأمور، وكان مع ذلك فيه تواضع وحسن ملتق».

يقول العلّامة الحلّي موضحاً أخلاق الخواجة:

«كان أشرف من شاهدناه في الأخلاق نوّر الله ضريحه».

له مؤلفات كثيرة، أحصي منها ما يزيد على الخمسين مؤلفاً، في شتى العلوم السائدة في ذلك العصر.

ولا يخفى أن الخواجة الطوسي كان شيعياً موالياً لأهل البيت (ع) محباً لهم. وإن كان البعض يرى فيه شيعياً إسماعيلياً، فإن هناك الكثير من المؤشرات والدلائل الّتي تثبت انتماءه إلى الإمامية الإثنى عشرية، وليس أدل على ذلك مما أورده في كتبه الكلامية مثل تجريد الإعتقاد وتلخيص المحصل من وجوب عصمة الأئمة الإثنى عشر. ومهما يكن من أمر مذهبه، فهو في كل حال محبّ لأهل البيت (ع)، حتى أنه نظم شعراً كثيراً في مدح علي وأبنائه (ع). ينقل صاحب روضات الجنات عن الخواجة الأبيات التالية:

لو أن عبداً أتى بالصالحات غداً ... وودَّ كل نبي مرسل وولي

وصام ما صام صوام بلا ملل ... وقام ما قام قوَّام بلا كلل

←

لآراء ابن سينا، مدرك لها، معجب بها جملة وتفصيلاً. حتّى إن شرحه للإشارات لم يقتصر على متن الإشارات، بل تراه يطوف في كتب ابن سينا الأخرى ليظفر بشيء يرى أن ايراده إلى جانب نصوص الإشارات والتنبيهات، يساعد على ايضاح ما هو غامض وفهم ما هو متعسّر. وبشكل عام يمكن القول أن شرح الطوسي يعكس حالة من صفاء الفكر مما يساعد الطلّاب على الفهم والإستيعاب من دون أن يعكّر ذلك أية شائبة. وذلك لأن شرحه يعد امتداداً للفكر الفلسفي، منسجماً معه، مبتنياً على قواعده وركائزه، معتمداً على أدواته...

وعلى الرغم من أن الخواجة كان قريباً من المشائين، ومناصراً لآراء الشيخ الرئيس، إلّا أن هذا لا يعني عدم امتلاك الخواجة لمنظومة فلسفية خاصة به، كما لا يعني عدم معارضته في موارد عديدة لغيره من الفلاسفة من حكماء المشاء وغيرهم، ومن جملتهم الشيخ الرئيس. وقد استعرض الخواجة أكثر آرائه الفلسفية الخاصة في كتابه تجريد الإعتقاد، ولا بأس في هذا المقام من التطرق سريعاً إلى بعض تلك الآراء بهدف الإطلاع على علو مكانته الفلسفية والتعرف على طريقة تفكيره ونمطه في البحث:

١ ـ بعض الحكماء والمتكلمين عرفوا الوجود بالحد والرسم، فالمتكلمون يعرفون الوجود بأنه شيء ثابت العين، والعدم بأنه شيء منفي العين. كما إن الحكماء يعرفون الوجود بأنه الشيء الّذي يمكن أن يخبر عنه والمعدوم بأنه ما لا يمكن أن يخبر عنه. أما الخواجة فيرى في هذا المجال أن كافّة هذه التعريفات باطلة وفاسدة لأنها تستلزم حصول الدور. «فالثابت» مرادف «للموجود»، و«المنفي» مرادف «للمعدوم»، فهو يعتقد بأن تلك التعريفات تندرج في إطار تعريف اللفظ وشرحه ـ أي لفظ «وجود» ـ وهي عبارة عن تبديل اللفظ إلى لفظ آخر أكثر وضوحاً، فالخواجة يرى استحالة في تعريف الوجود بالحد والرسم، لأن لا شيء أكثر عمومية وشمولية وبداهة ووضوحاً من

← وطار في الجو لا يأوي إلى أحد ... وغاص في البحر مأموناً من البلل
وأكسى اليتامى من الديباج كلهم ... وأطعمهم من لذيذ البرِ والعسل
وعاش في الناس آلافاً مؤلفة ... عارٍ من الذنب معصوماً من الزلل
ما كان في يوم البعث منتفعاً ... إلّا بحب أمير المؤمنين علي

الوجود، وبالتالي لا يمكن لشيء أن يكون وسيلة لتحديده وتعريفه.[١]

٢ ـ يقول الخواجة في سياق شرحه للنمط السابع من كتاب الإشارات بأنه يخالف الشيخ الرئيس في ما يعتقد به بالنسبة لعلم الباريء تعالى، حرفية ما يقوله الخواجة كالتالي:

«ولولا أني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن «لا أتعرض لذكر ما أعتمده، فيما أجده، مخالفاً لما أعتقده» لبينت وجه التقصي من هذه المضائق وغيرها، بياناً شافياً، لكن الشرط أملك، ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة أن لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلاً، فأشير إليه إشارة خفيفة، يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك»[٢].

فالشيخ الرئيس يرى أن علم الباريء تعالى إنما يحصل عن طريق حصول صور الأشياء وإرتسامها في ذاته تعالى.

والخواجة يرد على الشيخ الرئيس مرغماً ومحرجاً، لأنه يخالف في ذلك ما قطعه من عهد ـ في مقدّمة شرح الإشارات ـ يلتزم فيه بعدم إبداء رأيه في الموارد الّتي يختلف حولها مع الشيخ الرئيس.

فيرى الخواجة بأن القبول بمقولة الشيخ الرئيس في مورد علم الباريء يلزم منه الإشكالات التالية:

الأوّل: أن تكون ذات الواحد البسيط، فاعلة وقابلة لتلك الصور المرتسمة، وهذا يستلزم التركيب في الذات الإلهية المقدسة، وهي منزهة عن ذلك.

الثاني: أن تكون ذات الباريء تعالى متّصفة بصفات زائدة غير سلبية وغير إضافية.

الثالث: يلزم من كلام الشيخ الرئيس أن تكون ذات الواجب تعالى محلاً لتكثر المعلومات الممكنة.

الرابع: يلزم من كلام الشيخ أن لا يكون المعلول الأول مبايناً لذات الباريء، بل

---

(١) العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، ص ٥٥ (نشر مكتبة مصطفوي قم).
(٢) الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ج ٣، ص ٢٨٣.

يكون قائماً في تلك الذات المقدسة (كما يلزم منه أن لا يكون البارئ تعالى خالقاً لشيء مباين له)، إذ بحسب مؤدى كلام الشيخ فإن المعلول الأول سيكون تصورات ذهنية أو صوراً علمية وليس موجودات وأعياناً خارجية، هذا في حين أن الحكماء يجمعون على ضرورة وجود تباين بين ذات البارئ تعالى والمعلول الأوّل فضلاً عن سواه من المعلولات.[١]

٣ ـ يرى الخواجة أن إتصاف ذات البارئ تعالى بالعلّية فيه انتقاص من شأنية تلك الذات المقدّسة وحقانيتها، لأن ذلك يستوجب أن يكون تعالى سبباً موجَباً وليس سبباً مختاراً، كما يستوجب كون الحيثية أو الخصوصية المترافقة معه خلال ايجاده للمعلول مماثلة له في القدم وهذا لا يخلو من الشرك.

والخواجة في هذا المجال يطرح بديلاً لما اعترض عليه، فيرى أن «العلّية» صفة لـ «أمر الله» كما جاء في الآية الكريمة: ﴿وما أمرنا إلّا واحد كلمح بالبصر﴾. و﴿إنّما أمره إذا قضىٰ شيئاً أن يقول له كُن فيكون﴾. وعن هذا الطريق يصل الخواجة إلى التوحيد المحض والتنزيه الصرف.[٢]

٤ ـ الخواجة يختلف أيضاً مع الشيخ الرئيس حول حقيقة «المكان»، فكما هو معلوم فإن أفلاطون ومعظم الإشراقيين يقولون بأن المكان عبارة عن بعدٍ مساوٍ مع بعدٍ متمكّن (المتمكّن هو الشيء الّذي يشغل حيزاً في المكان).

وأمّا أرسطو ومعظم المشائين، ومعهم ابن سينا فيقولون: المكان عبارة عن سطح باطن الجسم الحاوي المماس لسطح ظاهر الجسم المحوي.

أمّا الخواجة فيعتقد من جهته بأن الصواب إلى جانب أصحاب القول الأوّل، فالمكان برأيه «بعد مساوٍ مع بعد متمكّن».. ثمّ يستدل على صحة هذا المدّعى.[٣]

٥ ـ كما هو معلوم، فإن المشائين (ومن جملتهم الشيخ الرئيس) يفسّرون حقيقة الجسم على أنه مركب من مادة وصورة، ويستدلون على ذلك من خلال القول بأن

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) رحلة الزنجاني، ص ٣٩٩ (نقلاً عن «تاريخ فلسفه در ايران...» ـ م. س ـ ص ٤٤٤).

(٣) راجع: كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، العلّامة الحلّي، ص ١١١ (قم).

الجسم بما هو قابل للإتصال والإنفصال لابدّ من أن يكون فيه مادة ثابتة تقبل ذين الأمرين.

لكن الخواجة في كتابه تجريد الإعتقاد يرفض ذلك، فيقول: «**ولا يقتضي ذلك ـ أي قبول الجسم للإتصال والإنفصال ـ ثبوت مادة سوى الجسم لإستحالة وجود ما لا يتناهى...**» [١].

بمعنى أن الجسم البسيط ليس جزئياً، وقبول الإنقسام المقتضي لثبوت المادة في حال انقسامها إنّما هو أمر محال، لأنه في هذه الحالة لن يتسنّى لتلك المادة الحفاظ على وحدتها، بل إن كل جزء منها سيتحصل على حدة وبنحو منفصل عن الآخر... لهذا إذا كانت مادة كل جزء بعد القسمة أمراً حادثاً فهنا يلزم التسلسل، لأنه بحسب مبنى المشائين فإن كل حادث لابدّ أن يكون ذا مادة. أما إذا كانت مادة كل جزء موجودة قبل القسمة، فهذا يستلزم وجود ما لا نهاية له من المواد في مادة الجسم، بسبب امكان قبولها للإنقسام إلى ما لا نهاية.

وهناك الكثير من الموارد الأخرى الّتي يعبّر فيها الخواجة عن آرائه وقناعاته الخاصة، ونحن نصرف النظر عنها لعدم اتساع المقام لذكرها، وما قمنا بعرضه من آراء للخواجة في هذا المجال إنما أملته حوافز متمثلة بضرورة اطلاع القارئ على نمط تفكيره ومنهجيته البحثية.

الآن نعود إلى موضوعنا الأصلي، والمتمثّل بمحاولة لتسليط الضوء على منهجية الخواجة في شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات.

إنّ الأسباب الّتي دفعت بالخواجة الطوسي إلى كتابة شرح على الإشارات والتنبيهات كثيرة ومتعدِّدة، إلّا أن الدافع الرئيسي إلى ذلك يكمن في رد التشكيكات والإشكالات الّتي أثارها الفخر الرازي على المطالب والمباحث الّتي أوردها في ذلك الكتاب، بحيث يصح القول إن الفلسفة السينائية لكانت عرضة للشك ومحل سؤال الكثير من الباحثين لو لم ينصرف الخواجة إلى رد تشكيكات الفخر الرازي. وعليه فإن الخواجة كان يرى تكليفاً ووجوباً في إزالة شُبَه الرازي، لأن عدم الرّد على تلك الشبه من شأنه أن يؤدي

---

(١) راجع: المصدر السابق نفسه، ص ١١٢.

إلى تكوين فهم خاطئ حول فلسفة الشيخ، وأن يبعث على تشويش أذهان الطلّاب الدارسين للكتاب وازاحتهم عن جادة الحق والصواب.

يقول الخواجة في مقدّمة شرحه:

«وكما أن الشيخ الرئيس أبا علي الحسين بن عبدالله بن سينا، شكر الله سعيه كان من المتأخرين مؤيداً بالنظر الثاقب، والحدس الصائب، موفقاً في تهذيب الكلام، وتقريب المرام، معتنياً بتمهيد القواعد، وتقييد الأوابد، مجتهداً في تقرير الفوائد، وتجريدها عن الزوائد، كذلك كتاب «الإشارات والتنبيهات» من تصانيفه وكتبه، كما وسمه هو به... متضمن لبيانات معجزة، في عبارات موجزة، وتلويحات رائقة بكلمات شائقة، قد استوقفت الهمم العالية على الإكتناه بمعانيه واستقصر الآمال الوافية، دون الإطلاع على فحاويه»[١].

«وقد شرحه ـ فيمن شرحه ـ الفاضل العلّامة فخر الدّين، ملك المتناظرين، ابن عمر بن الحسين الخطيب الرازي، جزاه الله خيراً، فجهد في تفسير ما خفي منه بأوضح تفسير، واجتهد في تعبير ما التبس فيه بأحسن تعبير... إلّا أنه قد بالغ في الرّد على صاحبه أثناء المقال، وجاوز في نقض قواعده حدّ الإعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده إلّا قدحاً، ولذلك سمّى بعض الظرفاء شرحه، جرحاً»[٢].

«ولقد سألني بعض أجلة الخلّان، من الأحبة والخلصان... أن أقرر ما تقرر عندي ـ مع قلة البضاعة وأودع ما قبض عليه يدي، مع قصور الباع في الصناعة ـ من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه، مما هو مبني على مبانيه وقواعده، مما تعلمته من المعلمين، المعاصرين والأقدمين، واستفدته من الشرح الأول المذكور، وغيره من الكتب المشهورة، واستنبطته بنظري القاصر، وفكري الفاتر»[٣].

«وأشير إلى أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح، مما ليس في مسائل الكتاب

---

(١) «الإشارات والتنبيهات»، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، ص ١١١ و ١١٢ (مؤسسة النعمان ـ بيروت).

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه.

بقادح، وأتلق ما يتوجه منها عليها بالإعتراف، مراعـياً في ذلك شريـطة الإنـصاف، وأغمض عمّا لا يجدي بطائل، ولا يرجع إلى حاصل»[١].

* * *

والآن ننتقل إلى استعراض أهم السمات الّتي يـتّسم بهـا شرح الخـواجـة، محـاولين تلخيصها في ما يلي:

١ ـ شرح الخواجة للإشارات يعتبر امتداداً للفلسفة السينائية، وتوضيحاً لمـبانيها ومباحثها، فالخواجة يوافق الشيخ الرئيس في معظم ما ذهب إليه، بإستثناء بعض الموارد القليلة الّتي خالفه فيها، ولقد كان خير مدافع عن الشيخ الرئيس وخير مناصر له.

٢ ـ من الواضح أن الخواجة التزم ببيان حقيقة المطالب، وقصر جهده على شرح ما فيها، وهو تعهد بذلك في مقدمة الشرح، حيث تعهد بعدم إبداء رأيه الخاص في الموارد الّتي يخالف الشيخ فيها، فكان في ذلك شارحاً أميناً، امتنع عـن الإكـثار مـن التـعليق والحشو والجدال منعاً لإلتباس ذهن الطالب، وتوقاً إلى إظهار ما في المطالب على أحسن صورة.

٣ ـ رغم التزام الخواجة بعدم إبداء رأيه الخاص في الموارد الّتي لا يتفق فـيها مـع الشيخ، إلّا أن هناك القليل من الموارد الّتي كان الخواجة مضطراً إزاءها إلى إظهار رأيه، نظراً لحساسية المطلب المبحوث فيه، من دون أن يؤدي ذلك إلى التجريح بمقام الشيخ أو الإنتقاص من شأنيته العلمية.

٤ ـ يتّضح أن الخواجة كـان مـوفقاً إلى حـد بـعيد في الرّد عـلى شـبهات الرازي وتشكيكاته، مستنداً في ذلك إلى الأقيسة المنطقية والقواعد العقلية والشواهد على صحّة هذا المدعى كثيرة، إذ يكفي الرجوع إلى بعض المسائل الّتي ردّ فيها الخواجة على الإمام الرازي حتّى يثبت ذلك.

٥ ـ إن المعايير الّتي اعتمدها الخواجة في كتابة شرحه إنما تستند في الأساس على مؤديات كلام الشيخ ومستلزماته، فهو تعاطى مع النص على نحو موضوعي من دون أن

---

(١) المصدر السابق نفسه.

يكون في ذلك معبّراً بالضرورة عن رأيه الخاص. وبعبارة أخرى: إن الخواجة اكتفى بشرح المطالب وإثبات المسائل بشكل مطابق للطريقة الّتي يعتمدها الشيخ وموافق للمضمون الّذي يقدمه.

٦ ـ إن اقتصار دور الخواجة على الشرح من دون الإعتراض والمناقشة لكلام الشيخ ـإلّا ما ندر ـ لا يعني البتة عجز الخواجة عن الخوض في ذلك، بل يعبّر عن إلتزام الخواجة بالاكتفاء بإيصال مقاصد الشيخ ومراميه إلى القارئ. من هنا، فإنه إذا لعب دور الشارح للإشارات فذلك لا يعني عدم كونه فيلسوفاً وصاحب آراء فلسفية خاصة به، وللتأكد من ذلك يكفي الرجوع إلى مصنّفاته الفلسفية...

٧ ـ لقد كان الخواجة متألقاً في تنظيم مطالب شرحه، أميناً في نقل كلام الآخرين، بليغاً في عباراته المحكمة، مسترسلاً حيث ينبغي الإسهاب، موجِزاً حيث يلزم الإيجاز، وبهذا اللحاظ يمكن القول أن شرح الخواجة هو أفضل ما كتب من شروحات على «الإشارات والتنبيهات».

٨ ـ لقد لعب الخواجة دوراً بارزاً في تشريح عبارات الكتاب من الناحيتين اللغوية والمعنوية، خاصة وأن كلام الشيخ محكوم بالعبارات الضيقة والجمل الموجزة، والمبهمة أحياناً. من هنا فإن الخواجة كان يشرح العبارات من خلال إرجاع الضمائر إلى متعلقاتها على نحو صريح، كما كان يتناول المفردات والمصطلحات الّتي قد تكون مبهمة ومستصعبة بالنسبة للبعض من خلال تفسيرها لغة واصطلاحاً. هذا بالإضافة إلى أنه كان يستخرج الأقيسة المنطقية من كلام الشيخ ويرتبها على شكل أقيسة منظمة تشتمل على صغرى وكبرى ونتيجة، و...

٩ ـ في سبيل توضيح مطالب الشيخ وإثبات مدعياته، لم يكتف الخواجة بإيراد الشواهد المستمدّة من متن الإشارات، بل كثيراً ما كان يلجأ إلى كتب الشيخ الأخرى، مثل الشفاء والنجاة ومنطق المشرقيين، بهدف تحقيق المبتغى وزيادة معلومات الطالب.

١٠ ـ أحياناً، كان يعمد الخواجة إلى إجراء مقارنة بين آراء الشيخ وغيره من الحكماء والمتكلمين، كما كان يستعرض آراء مذاهب فلسفية وكلامية متعددة في الآراء المبحوث فيها، والعمل على الحكم فيما بينها.

خلاصة، نخلص إلى نتيجة مفادها أن شرح الخواجة يمثل ضرورة لفهم كتاب «الإشارات والتنبيهات» على أحسن وجه، كما إن كتاب «الإشارات والتنبيهات» يمثل ضرورة على طريق تكامل المعرفة البشرية والفكر الفلسفي الإسلامي.. إذ لا شك أن الشيخ الرئيس يعتبر من أهم الشخصيات العلمية والفكرية الّتي عرفها التاريخ، ولا شك أيضاً أن كتاب الإشارات من أهم المصنفات والمؤلفات الّتي خلفها لنا الشيخ... ذلك أن هذا الكتاب يقربنا من الحق مسافات مديدة، ويجعلنا في حالة تماس مع الحقيقة، وللتأكد من ذلك يكفي الرجوع إلى مطالبه والإنصراف إلى دراستها بشكل دقيق.

المحاكم قطب الدين الرازي
بين كتاب الإشارات وشارِحَيه

قطب الدين الرازي[1]، من أبرز الشارحين لكتاب الإشارات ومن أهم المحاكمين لشارحَيه، ولقد تربع على منصة الحكمية والقضاء من خلال كتابه «المحاكمات بين شرحي الإشارات»، فنال لقب المحاكم بجدارة، وأصبح معروفاً بـ«صاحب المحاكمات». ولقد سعى قطب الدين في محاكماته إلى البت واصدار الحكم الفصل في ما شجر من خلاف بين شارِحَي الإشارات الكبيرَين، أي الفخر الرازي والخواجة الطوسي.

ولقد لعب المحاكم دوراً بارزاً في توضيح مطالب «الإشارات والتنبيهات»، ووضع حداً للجدل القائم بين الإمام الرازي والخواجة الطوسي. وإنصافاً نقول بأن الرازي كان، إلى حد كبير، حيادياً في محاكماته فهو تارة يصدر حكماً في مسألة ما لصالح الفخر الرازي،

---

(١) عالم كبير وفيلسوف بارز، ولد في قرية ورامين من نواحي «الرّي». وتوفِّي عام ٧٧٦ هـ في مدينة دمشق.

يعتبر من أئمة المنطق والفلسفة وغيرهما من العلوم، وكان من أبرز علماء ومفكري القرن الثامن الهجري، ترك العديد من المؤلفات أبرزها:

«المحاكمات بين شرحي الإشارات» و«شرح الشمسية» و«كتاب المطالع» في المنطق، وشرح «قواعد الأحكام» في الفقه، و«شرح الحادي» في الحكمة.

(راجع: فلاسفة الشيعة، الشيخ عبدالله نعمة، ترجمة جعفر غضبان، طهران، ص ٤٣٣).

وتارة يصدر حكماً في مسألة أخرى لصالح الخواجة الطوسي، من دون أن يكون منحازاً لأحدهما، بل المقياس الّذي كان يعتمده في اصدار أحكامه يتمثل في سياق ومؤديات كلام الشيخ في الإشارات وكتبه الأخرى.

ومن خلال الرجوع إلى «المحاكمات» وإلقاء نظرة كلّية عليه، نستطيع أن نستخلص الملاحظات التالية:

١ ـ هناك بعض الموارد الّتي يطرح فيها المحاكم اعتراضات وإشكالات مباشرة على ما أورده الشيخ الرئيس من مطالب في متن الإشارات، مع قطع النظر عن آراء الشارحَين الإمام الرازي والخواجة الطوسي، ومن دون الإلتفات إلى ما أورداه من تفسيرات وآراء تتعلق بتلك المطالب.

ومثالاً على ما ذكرناه نورد ما يلي:

يذهب الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من النمط الرابع إلى إثبات أن الذات الإلهية المقدسة غير محسوسة، ولقد استدل على ذلك من خلال قياس برهاني شكّله على النحو التالي:

المبدأ الأول للمحسوسات مفيض للحقائق غير المحسوسة (صغرى).

كل ما هو مفيض للحقائق غير المحسوسة ليس بمحسوس (كبرى).

المبدأ الأوّل للمحسوسات ليس بمحسوس (نتيجة).

ولقد أثبت الشيخ الرئيس صغرى القياس وكبراه على مدى فصلين مستقلين، وما يريد الشيخ الرئيس الوصول إليه هو أن البارئ تعالى غير محسوس لأنه منبع وفياض الحقائق غير المحسوسة. لكن قطب الدين اعترض على كلام الشيخ مدعياً أن الدليل المذكور لا يؤدي بنا إلّا إلى إثبات أن الماهية لا بشرط (أي الكلي الطبيعي) ليست بمحسوسة. وفي هذا المجال، فإن إثبات لا محسوسية مبدأ الكائنات تعالى عن طريق لا محسوسية «الماهية لا بشرط» أمر غير مقبول، إلّا في حال كان مبدأ الكائنات ماهية لا بشرط أيضاً. هذا مع العلم أنه لا ماهية له أصلاً، إذ لو كان له ماهية لكان إمّا ممتنعاً

بالغير أو ممكناً بالذات.[١]

والحقيقة أن المحاكم يطرح إشكالاً على الشيخ الرئيس انطلاقاً من عدم جواز المقاربة والمقايسة بين الحقائق غير المحسوسة ومبدأ الكائنات، ذلك أن تلك الحقائق إنما تختص بماهيات نظراً لأنها مخلوقات وممكنات، هذا في حين أن البارئ تعالى منزه عن الماهية وهو واجب الوجود بالذات.

ولقد قام الدكتور بهشتي في هذا الكتاب بالرّد على المحاكم من خلال القول بأن المبدأ المحقق لكافة الحقائق ليس بفياض للماهية، بل فياض للوجود، فالوجود موجود بالذات، والوجود الممكن إنما يحتاج إلى واسطة في الثبوت، بينما الماهية موجودة بالعرض بتبع اتحادها مع الوجود، فهي تحتاج إلى عروض الوجود عليها حتّى تتحقق موجوديتها، لهذا فإن الحقائق غير المحسوسة، إنما هي كذلك بما هي وجود مفاض ومجعول من قبل المبدأ، وليس بما هي ماهية، فإذا كان المجعول غير محسوس فمن باب أولى أن يكون الجاعل غير محسوس أيضاً.[٢]

٢ ـ هناك بعض الموارد الّتي يعترض فيها المحاكم على شروحات أحد الشارحَين من دون أن يكون اعتراضه مندرجاً في سياق المقارنة بين الإثنين والحكم بصوابية أحدهما، فنراه ينتقد شرح أحدهما بمعزل عمّا يقوله الآخر، انطلاقاً من كونه ناقداً وليس من باب كونه محاكماً.

٣ ـ أحياناً يقوم المحاكم بإصدار حكم ما للبت بين الفخر الرازي، والخواجة على أساس تغليب رأي الأول واعتباره صائباً، وبالمقابل رفضه لرأي الخواجة وإبطاله.

٤ ـ أحياناً أخرى، يذهب المحاكم إلى اصدار حكمه على أساس تغليب رأي الخواجة واعتباره صائباً وبالمقابل رفض رأي الفخر الرازي وإبطاله.

٥ ـ في بعض الموارد نلاحظ بأن قطب‌الدين كان يحكم بين الشارحين بشكل جزئي ونسبي، فتراه في مسألة واحدة يحكم بصوابية رأي أحد الشارحين في جزء من تلك المسألة، وبصوابية رأي الشارح الآخر في جزء آخر منها.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ١٠ (الحاشية).

(٢) راجع هذا الكتاب، نهاية الفصل الرابع.

٦ ـ في بعض الموارد الأخرى نلاحظ بأن المحاكم كان يرفض أصلاً آراء كلا الشارحين، فنجده يعترض على الرازي والطوسي معاً ويرفض ما ذهبا إليه من قول، ويطرح رأياً بديلاً لرأيهما.

٧ ـ لقد سعى المحاكم إلى الإستعانة والإستشهاد بمسائل ومباحث أوردها الشيخ الرئيس في بعض كتبه الأخرى، مثل الشفاء والنجاة، وذلك من أجل الإعتراض على أمر ما أو تثبيت حكم يريد إصداره.

ومن خلال تقييم كلّي للدور الّذي لعبه قطب‌الدين الرازي في معالجته لكتاب «الإشارات والتنبيهات» نستطيع القول إنه كان موفّقاً وناجحاً إلى حدٍ كبير في شرحه وفي محاكماته الّتي تمخض عنها إجلاء الكثير من الغموض والإبهام عن الكثير من المسائل الخلافية بين الشارحَين الفاضلَين، والّتي أدت إلى فتح آفاق علمية أمام طلّاب الفلسفة وساهمت في اكتناه حقيقة مطالب الفلسفة السينائية، على نحو لا ندعي معه أن المحاكم قد أصاب في كل ما ذهب إليه من قول، بل على نحو أثار جواً علمياً من جهة، وحقق المطلوب بالنسبة لحسم الكثير من المسائل الخلافية من جهة ثانية.

وختاماً، تجدر الإشارة إلى أن العديد من الفضلاء الّذين أتوا بعد المحاكم، قاموا بكتابة تعليقات على محاكماته وشرحها، بشكل لا يخلو من نقد ومحاكمات لتلك المحاكمات.. وأبرز هؤلاء المحقق جلال‌الدين الدواني (المتوفى سنة ٩٢٠ هـ) والآقا حسين الخوانساري (المتوفى سنة ١٠٩٩ هـ) وصدر المتألهين الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ) وغيرهم.

عرض وتقييم لشرح الدكتور بهشتي

الدكتور الشيخ أحمد بهشتي[1] هو أحد الأساتذة البارزين في تدريس الفلسفة

---

(١) الدكتور أحمد بهشتي، من مواليد عام ١٩٣٥م، تلقّى علومه الحوزوية في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدّسة، حيث درس العلوم الإسلامية عند مجموعة من الأساتذة العظام، ومن أبرزهم العلّامة محمّد حسين الطباطبائي ـ ره ـ ولقد نال درجة الإجتهاد في مرحلة مبكّرة من عمره، كما تلقّى علومه الجامعية في كلّية الإلهيات ـ جامعة طهران، حيث نال درجة الدكتوراه في الفلسفة والحكمة ←

الإسلامية في الحوزة العلمية وفي الجامعات الإيرانية، وهو يشغل حالياً رئاسة قسم الفلسفة والكلام الإسلامي في كلّية الإلهيات ـ جامعة طهران. ولقد وفقني الله للتتلمذ على يديه ما يزيد على السنتين، فدرستُ عنده ما تيسّر من الحكمتين المشائية والمتعالية، فكان نِعْمَ الأستاذ الّذي لم يبخل على طلّابه بما لديه من علم زاخر، ونعم العالِم الّذي أحبَّ الفلسفة وغاص في أعماقها حتّى اِرتسمت على صفحات وجهه.

وهذا الكتاب ـ الشرح الّذي قمتُ بنقله إلى العربية ـ هو عبارة عن محاضرات أُلقيت على طلّاب الفلسفة في مرحلة الماجستير في جامعات ومراكز تعليمية عالية مختلفة، ولقد تمّ جمعها وإعدادها للنشر بهدف تعميم الفائدة في أوساط طلّاب الفلسفة ومريدي المعرفة.

ولا يخفى على القارئ الكريم أن هذا الشرح يتعلّق بتوضيح وتشريح مطالب النمط الرابع من كتاب الإشارات، وقد روعي فيه ابتداء شرح النص الأصلي للشيخ الرئيس، ثمّ عرض وتوضيح لشروحات الخواجة نصيرالدين الطوسي، وبعد ذلك صير فيه إلى تسليط الضوء على شروحات وإشكالات الفخر الرازي وتوضيحها، كل ذلك من دون إغفال رأي المحاكم قطب‌الدين الرازي، وختاماً كان يسعى الدكتور بهشتي إلى غربلة آراء الشراح وتغليب أحدها ليصل في النهاية إلى إبراز النتيجة النهائية المتحصلة من النص الأصلي، وهو في ذلك كلّه قد لعب بحق دور الشارح البارع، والحَكَم النهائي في بت الخلافات ورد الإشكالات، مستفيداً من درايته بالتعاطي مع النصوص الفلسفية، ومستنداً على ما يمتلكه من مخزون ثقافي ـ فلسفي متأت عن طريق تجربة مكتسبة لا يقل عمرها عن أربعين سنة من التحصيل والبذل في ميدان العلوم العقلية.

وبناء على ما تقدّم، تتضح الأسباب الحقيقية الباعثة على إطالة شرح الأستاذ وكثرة

← الإسلامية سنة ١٩٧٧م، وكانت رسالته تحت عنوان «مقارنة بين آراء أرسطو والشيخ الرئيس». والشهيد مطهري كان الأستاذ المشرف عليها. حالياً يشغل رئاسة قسم الفلسفة والحكمة في كلّية الإلهيات ـ جامعة طهران، ويقوم بتدريس العلوم الحوزوية والعقلية في كل من الحوزة العلمية في قم المقدّسة وفي عدد من الجامعات والمراكز التعليمية العالية.

لديه ما يزيد على الخمسين كتاباً، ألّفها في مجالات عديدة، وهذا الكتاب كان آخرها.

صفحاته، إذ على الرغم من أن عدد صفحات نص الشيخ الرئيس لا تتجاوز صفحات معدودة. إلّا أن الأخذ بعين الإعتبار لشروحات الشارحين الثلاثة وشرحها والحكم فيما شجر من تعارض في الآراء بينهم، إضافة إلى ما قام به الأستاذ من تعليقات واستطرادات واستحضار لآراء فلاسفة آخرين من مذاهب فلسفية مختلفة، قديمة ومتأخرة، كل هذا استوجب طول الشرح والتوضيح، على أن لا شك في أن تلك الإطالة لم تكن من قبيل الحشو والإستطراد الدخيل الّذي لا علاقة له في الموضوع الأصلي، بل كانت من باب الإحاطة الشاملة بجوانب البحث وعدم تفويت الفرصة أمام معالجات هادفة وأكثر جدوائية تعود بالخير والنفع على الطالب والقارئ.

وهنا قد يعترض البعض ويتساءل عن الجدوى من تأليف الدكتور بهشتي لهذا الشرح مع وجود شرحي الفخر الرازي والخواجة وشروحات أخرى عديدة، ألا يعتبر ذلك متلفة للوقت وتكراراً لما سبق؟

للإجابة على هذا السؤال يكفي أن نعرف أنّ تلك الشروحات المذكورة تعود إلى ما يزيد على ثمانمائة سنة خلت. وبالتالي فهي كتبت بلغة معقدة ومقتضبة، ومستوحاة من أجواء البيئة الّتي عاش فيها اولئك الشارحون، وهي بالنسبة لنا قد لا تقل تعقيداً عن نص الإشارات والتنبيهات نفسه، مما يعني أن تلك الشروحات إنما تحتاج إلى شروحات أخرى حتّى ندرك مراميها ونفقه ما فيها، يضاف إلى ذلك أن تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي قد تطور كثيراً منذ كتابة تلك الشروحات حتّى عصرنا الحاضر، خاصة في ظل ظهور الحكمة المتعالية على مسرح الفلسفة من قبل صدر المتألهين الشيرازي، مما يفيد بضرورة دراسة تلك الشروحات المنتمية إلى مشارب فلسفية مختلفة، على ضوء ما استجد من مباحث فلسفية متمثلة بالمسار الفلسفي الّذي اختطته الفلسفة الصدرائية، حيث كان لهذه الفلسفة الأثر البالغ في إرساء قواعد فلسفية محكمة وفي حل الكثير من المعضلات والإشكالات الّتي كانت لا تزال تفتقد إلى اجابات تلبي رغبات الباحثين منذ عهد الفارابي والشيخ الرئيس حتّى عهد صدر المتألهين.

إضافة إلى ما تقدّم، فإن شرح الدكتور بهشتي عبارة عن شرح كتب بلغة عصرية أكاديمية، مستمدة من روح العصر، وتحاكي طلّاب العلوم العقلية بعيداً عن التعقيدات اللفظية بنحو يوفر سهولة في فهم المطالب وجني الثمرة منها. هذا علاوة على أن الدكتور

بهشتي إرتكز في شرحه إلى تعددية في عرض المشارب والمذاهب الفلسفية من دون الإنقطاع أو الإغتراب عن النص الأصلي، مما يبعث في نهاية المطاف على تشكل معادلة يعكس طرفها الأوّل أصالة في فهم الموروث والحفاظ عليه، بينما يعبّر طرفها الآخر عن حداثة في اللغة والتعبير محكومة بالبيئة المعاصرة وتسهل على الطالب فهم ما يتعسّر فهمه، فيكون الأستاذ في ذلك قد جمع بين أصالة في الفكر تمتد جذورها إلى عمق تاريخ الفلسفة الإسلامية، وبين لغة عصرية سهلة تتيح للقارئ الوقوف على كنه وحقيقة فلسفة الشيخ من دون أن يعيقه في ذلك عقبات تقنية متمثلة بالإسلوب البياني القديم والعبارات الضيقة والمعقدة.

وللتأكد من صحة ما ذكرنا، يكفي القارئ الرجوع إلى نص الإشارات أو أحد شروحاته منفرداً ومن دون الإستعانة بهذا الشرح، ثمّ ليرجع بعد ذلك إلى دراسة «الإشارات» بنحو مقرون مع هذا الشرح، ثمّ ليقم بمقارنة يحاول فيها تحديد الفرق بين مدى الفهم والإستيعاب المتحصل لديه من خلال الحالتين، فهنا لا شك أن فهم مباحث الإشارات على ضوء الحالة الثانية سيكون أعمق وأيسر في آن من الحالة الأُولى على نحوٍ لا مجال معه للمقايسة.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن هناك جملة من الشروط الّتي لابدّ من توفرها في القارئ العزيز حتّى يتسنى له فهم هذا الشرح، أهمها، التحلي بذهنية فلسفية تتسم بالمقدرة على الإستيعاب والتحليل والمباحثة، إضافة إلى ضرورة الإلمام بالمصطلحات الفلسفية وفهم معانيها ودلالاتها ومؤدياتها. والإحاطة بالقواعد والمطالب المنطقية بما هي آلة لابدّ منها لكل واردٍ إلى عالم فن الفلسفة.

ومن خلال قراءة متأنية لشرح الدكتور بهشتي، نستطيع أن نلاحظ أن هذا الشرح يتّسم بالخصائص والسمات التالية:

١ ـ لقد ذهب الدكتور بهشتي إلى شرح النمط الرابع من الإشارات وتبيينه، وفق طريقة علمية، معتمداً في ذلك مبدأ التبويب والتقسيم، ومحاولاً النظر إلى النص والتعاطي معه من زوايا مختلفة، مستنداً تارة إلى نظرة شمولية عامة، وإلى نظرة مجتزأة محدودة تارة أخرى، حيث لم يترك كلمة أو عبارة من دون أن يوضح دلالاتها ويحدد موقعيتها

والمؤدى المطلوب منها.

٢ ـ لقد عالج الدكتور بهشتي نصّي الخواجة الطوسي والفخر الرازي وفق الطريقة نفسها المذكورة أعلاه، فتراه ينتقل من كلمة إلى كلمة، ومن عبارة إلى أخرى بهدف بلوغ المطلوب وتبيين المؤدى.. والإمعان في تكثيف الفائدة لدى الطالب، مما يبعث على خلق ملكة لديه ـ لدى الطّالب ـ تمكنه من فهم تلك النصوص وكيفية تشريحها ومعالجتها، كما يبعث على ايجاد دربة ذهنية ورياضة عقلية تتكفلان بتشكيل مخزون فلسفي عملي ونظري.

٣ ـ هذا وإن كان الدكتور بهشتي لم يتطرق إلى كافة الموارد الّتي أدلى فيها المحاكم بدلوه، إلّا أن المطالب الّتي أوردها الأستاذ والخاصة بالمحاكم كافية لإلمام الطالب بالنمطية الّتي عالج فيها المحاكم نص الإشارات، وكفيلة بإطلاعه على المنهجية في فض النزاعات بين الشارحين.

٤ ـ الطريقة الّتي اتبعها الأستاذ في شرحه لم تقتصر على تبيين الجانب العقلي والفلسفي من النص، بل هو غالباً ما ينصرف لمعالجة الجوانب البلاغية والنحوية واللغوية المتعلقة بعبارات تلك النصوص بهدف تمهيد الأرضيّة لإستيعابها فلسفيّاً، فتراه يشير مرّة إلى أن «مِن» في المورد الفلاني بيانية لأنها... ومرّة أخرى يشير إلى أن «كان» في الجملة الفلانية ليست فعلاً ناقصاً بل فعل تام لا خبر لها. وتارة نجده يشرح معنى كلمة «القول» بأنها «القضية الملفوظة» وكلمة «العقد» بأنها القضية المعقولة... وطوراً نراه يوضح أن حرف «قد» قبل الفعل المضارع إما أن يفيد معنى التأكيد وإما أن يفيد معنى التقليل، وأن ما يفيده في الجملة الفلانية هو المعنى الثاني دون الأوّل... ثمّ نراه في مكان آخر يبيّن لنا أن الشيخ الرئيس قد استفاد في العبارة الفلانية من صناعة الإستخدام و...

٥ ـ لقد قام الأستاذ بإستخراج كافة الأقيسة المنطقية من النصوص وترتيبها بحسب الشكل القياسي المتعلقة به، وصياغتها ضمن صغرى وكبرى ونتيجة، بعدما يكون قد وضّح وبيّن الأدلة المتعلقة بكل مقدّمة على حدة.

٦ ـ لقد عمد الأستاذ إلى ترجمة كافة النصوص الأصلية والفرعية إلى اللّغة الفارسية بنحو دقيق ومحكم.

٧ ـ لم يقتصر دور الأستاذ على شرح المطالب، بل لعب أيضاً دور الحكمية والقضاء، فحكم بين الخواجة والإمام الرازي فيما شجر من خلاف بينهما، مستفيداً من القواعد الفلسفية والمنطقية، ومستوحياً ما ورد في سياق كلام الشيخ الرئيس. كما مارس الحكمية والقضاء على صاحب المحاكمات فحاكمه في بعض آرائه حيث حكم له أحياناً وعليه أحياناً أخرى.

٨ ـ يضاف إلى ذلك أن هناك العديد من الإشكالات المنبثقة من بين طيات البحث، قد عمد الدكتور بهشتي إلى رفعها وحلّها عن طريق طرح أجوبة وآراء خاصة به، كما حصل على سبيل المثال في مورد الإشكال الّذي طرحه المحاكم حول استدلال الشيخ على لا محسوسية البارئ تعالى. (الفصل الرابع) وأيضاً في مورد الإشكال الّذي طرحه المحاكم على ما قاله الخواجة من أن علّة بعض آحاد جملة الممكنات ليست علّة مستقلة وعلى الإطلاق (الفصل الثالث عشر) و...

٩ ـ لقد أدخل الدكتور بهشتي مبنى الحكمة الصدرائية المتعالية في سياق البحث، فعالج الكثير من المسائل وحل الكثير من الإشكالات إنطلاقاً من ذلك المبنى، بحيث لو لم يفعل ذلك لبقيت الكثير من المسائل من دون أجوبة ومحفوفة بالإبهام، ونذكر مثالاً على ذلك، الجمع في القول بين أن الواجب منزه عن الماهية وأن الوجود مشترك معنوي، مستنداً في ذلك إلى نظرية صدر المتألهين القائلة بكون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة وهو يحمل على الواجب والممكن بالتشكيك، وبالتالي لا مجال للإدعاء بالمساواة بين وجود الواجب ووجود الممكن، كما لا مجال للإدعاء بالإشتراك اللفظي بين الوجودات.

١٠ ـ لقد استحضر الأستاذ كمّاً لابأس به من الشواهد والنصوص الفلسفية، المستقاة من كتب فلاسفة ومحققين عديدين، بدءاً من الفارابي، مروراً بالملّا صدرا والسبزواري، انتهاءً بالعلّامة الطباطبائي والشهيد مطهري. وذلك من أجل الحفاظ على شمولية البحث وتعميم الفائدة المرجوة منه، وبهدف الإستدلال على بعض المسائل ومعالجتها.

١١ ـ من الملاحظ أن المنهجية المتبعة من قبل الدكتور بهشتي في هذا الشرح إنما تحاكي فئة معيّنة من طلّاب الفلسفة الذين يفترض بهم أن يكونوا قد قطعوا شوطاً في

تعلّم الفلسفة، (ماجستير وما فوق). لذلك، فهو انصرف عن شرح وإيضاح بعض المسائل الإبتدائية والأولية، إذ لا يخفى أن كتاب الإشارات ليس للمبتدئين من طلّاب الفلسفة، بل هو للمختصّين.

١٢ ـ قد عمد الدكتور بهشتي أحياناً إلى تكرار بعض المطالب، وذلك ـ على ما يبدو ـ إمّا لأنّ السياق فرض ايرادها في مورد لاحق بعدما ذكرت في مورد سابق، نظراً لإتصالها بالبحث أو لضرورة اعتمادها كمقدّمة، وإما من باب التأكيد على أهميتها وترسيخها في الذهن. إذ أنّ المباحث الفلسفية لا تخلو من الصعوبة في إدراكها، ممّا يجعل تكرارها والتأكيد عليها مفيداً وميسّراً لإستيعابها ومساعداً على رسوخها في البال.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

تمّ الفراغ من التقديم لهذا الكتاب
وترجمته بتاريخ ٢٧ رجب ١٤١٧ هـ
المصادف لذكرىٰ مبعث الرّسول الأكرم
محمّد بن عبدالله صلّى الله عليه وآله وسلّم

« حبيب فيّاض »

تمهيد

النمط [1] الرابع

في الوجود وعلله

قبل الخوض في مباحث علل الوجود، والتي تشكل قسماً أساسياً من محتويات النمط الرابع، لابدّ لنا من التطرق إلى ملاحظتين بهدف توضيح بعض المطالب الّتي يتوجب على الطالب الإلمام بها.

الملاحظة الأُولى: تقسيمات العلوم

بحسب التقسيم الأرسطوئي، وطبقاً لما أشار إليه الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء، فإن العلوم الفلسفية تنقسم إلى قسمين، أحدهما نظري والآخر عملي.[2]

وبما أن الشيخ الرئيس قد وضع أولاً قيد «الفلسفية» على «العلوم»، ومن ثمّ قام بتقسيم تلك العلوم إلى قسمين: نظري وعملي، من هنا فإن المطلوب في البدء التمييز بين ما هو فلسفي وما هو غير فلسفي في العلوم، لننتقل بعد ذلك إلى تناول أقسام العلوم الفلسفية.

---

(١) طرحوا الأنماط على الهوادج، وهي ثياب من صوف. وإلزم هذا النمط أي الطريقة والمذهب وفي الحديث: «خير هذه الأمة النمط الأوسط». وعندي متاع من هذا النمط وهو النوع، وما عنده نمط من العلم أي نوع منه (أساس البلاغة، لمحمود بن عمر الزمخشري).

(٢) الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الأول.

ولقد ذهب الفارابي، قبل الشيخ الرئيس، في كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» إلى تقسيم العلوم إلى مجموعتين، حيث كان يقصد في تقسيمه ذلك الإشارة إلى العلمين، النظري والعملي واللّذين يعتبران من أقسام العلوم الفلسفية. إلّا أن الفارابي نفسه، وفي كتابه «إحصاء العلوم»، تحدث عن ثمانية علوم، فإعتبر البعض منها فلسفياً والبعض الآخر غير فلسفي.

أمّا الشيخ الرئيس من جهته، فقد قسم العلوم ـ في كتابه «منطق المشرقيين» والّذي طبع للمرة الأُولى في القاهرة عام ١٩١٠م ـ وفق نحو آخر، حيث جعل محور التقسيم أو المقسم خلود العلم أو عدم خلوده، ومراده من العلوم الخالدة هو العلوم الفلسفية.

ثمّ استمرت بعد ذلك مسألة تقسيمات العلوم إلى ما بعد الشيخ الرئيس، فكان للغربيين خطوات هامة في هذا المجال. والقدر المسلم هو أن فلاسفة العالم ومفكريه لم يتوصلوا بعد إلى نقطة التقاء يتفقون حولها في هذا الموضوع.

ونحن هنا، لسنا بصدد توضيح كافة الآراء والنظريات الّتي ذكرت في هذا الإطار، بل نحن بصدد الحديث عن تقسيمات العلوم بمقدار ما تمليه الضرورة، محاولين في ذلك استلهام رأي الشيخ الرئيس في الأمر.

لقد أشرنا سابقاً إلى أن العلوم الفلسفية على قسمين، عملي ونظري، وهنا لابدّ من الإشارة إلى أن الهدف النهائي المنشود في الحكمة النظرية هو كمال حصول قوة التعقل والنظر حتى تتحقق للنفس مرتبة العقل بالفعل، وحتّى يصار إلى استيعاب وامتلاك تصورات وتصديقات متعلقة بأمور ليست من قبيل الأعمال الإختيارية للإنسان. أما الحكمة العملية، فالهدف الأولي المتوخى منها، هو كمال حصول قوة التعقل والنظر، وذلك عن طريق تحقق تصورات وتصديقات تتعلق بالأعمال الإختيارية للإنسان. هذا بالنسبة للهدف الأوّلي، أما الهدف الثانوي منها، فهو كمال حصول القوة العملية بواسطة سلسلة من الملكات الأخلاقية.[1]

فالحكمة النظرية، إذاً، تنحصر في ثلاثة أقسام: الطبيعية، الرياضية والإلهية. والحكمة

---

(١) المصدر السابق نفسه.

العملية كذلك تنحصر بدورها في ثلاثة أقسام: السياسة، تدبير المنزل، والأخلاق.

أما الأشياء الّتي ليست في اختيار الإنسان فهي، لناحية امكان اختلاطها بالمادة والحركة، على أربعة أقسام:

١ ـ موجودات مجردة في وجودها عن المادة، سواء أكان الوجود الخارجي أو الوجود الذهني.

٢ ـ موجودات غير مرتبطة في وجودها بالمادة، وعليه، فهي من الممكن أن تتحقق مجردة عن المادة، كما من الممكن أن تتحقق ملازمة للمادة، مثل: الوحدة، الكثرة والعلية.

٣ ـ موجودات مقترنة بالمادة في الوجود والماهية (أي في وجودها وماهيتها) ولذا، فهي غير قابلة للتحقق في الخارج من دون مادة، كما غير قابلة للتجرد في الذهن عن المادة.

٤ ـ موجودات مجردة عن المادة في الذهن، أما في الخارج فمقترنة بالمادة.

القسم الأول والثاني يشكلان موضوعاً للحكمة الإلهية، والقسم الثالث يشكل موضوعاً للحكمة الطبيعية، أما القسم الرابع فموضوع للحكمة الرياضية. ولا يخفى في هذا السياق، أن الحكمة الإلهية يبحث فيها حول الأحوال والعوارض الذاتية للموجود بما هو موجود.

وللحكمة الإلهية قسمان: الإلهيات بالمعنى الأعم، والإلهيات بالمعنى الأخص، ومحور البحث في الإلهيات بالمعنى الأخص هو القسم الأول من الأقسام الأربعة، أما القسم الثاني فيشكل محور البحث في الإلهيات بالمعنى الأعم.

ويرى البعض أن الإلهيات بالمعنى الأعم والإلهيات بالمعنى الأخص علمان منفصلان عن بعضهما البعض، ولقد أطلقوا على الأول تسمية العلم الكلي، وعلى هذا، فالحكمة النظرية تنقسم إلى أربعة أقسام.

إلّا أن العلّامة الطباطبائي يرى من جهته، أن الإلهيات بالمعنى الأخص إنما هي تتمة وإدامة لمبحث الوجوب والإمكان، لكن تمّ تفكيكها وفصلها عن ذلك المبحث وبحثت على نحوٍ مستقل بسبب أهميتها، رغم أنها لا تشكل علماً مستقلاً ومنفصلاً.

الملاحظة الثانية: عرض موجز لكتاب الإشارات

لقد قام الشيخ الرئيس بتأليف كتاب الإشارات في بابي المنطق والحكمة. حيث اشتمل الباب الأول على عشرة مناهج، بينما اشتمل الباب الثاني على عشرة أنماط، ولقد كانت مسائل الحكمة الطبيعية[1] محور البحث في الأنماط الثلاثة الأولى من بين تلك الأنماط العشرة، ومن النمط الرابع حتّى النمط السابع، فإن البحث يدور حول مسائل الفلسفة الإلهية، أما من النمط الثامن حتّى العاشر فالبحث لا يتمحور حول المسائل الفلسفية الأصلية، بل حول مباحث دخيلة تطرح في سياق المسائل الفلسفية بالتبع، ففي النمط الثامن يبحث حول ابتهاج الموجود بالكمالات، وفي النمط التاسع يبحث حول حالات الإنسان الكامل وكيفية ارتقائه، اضافة إلى البحث حول الدرجات المختلفة الّتي تعرض لتلك الحالات، أما النمط العاشر فيبحث فيه حول أسرار الآيات. حيث يتناول فيه الشيخ ما يصدر من آيات عجيبة عن الأولياء والصالحين، كالإكتفاء بالقليل القليل من الطعام والقيام بأعمال مليئة بالصعوبة والمشقة، والإخبار بالغيب، وبشكل عام يمكن القول أن هذا النمط يتضمن بعض ما في هذا العالم من عجائب وغرائب.

وجدير بالذكر أن المباحث الفلسفية الّتي يتضمنها كتاب الإشارات من النمط الرابع حتّى النمط السابع، إنما تختص بالإلهيات بالمعنى الأخص، حيث لم يتم في تلك الأنماط تناول أي من المباحث الفلسفية المتعلقة بمسائل الإلهيات بالمعنى الأعم.

يقول قطب الدّين الرازي حول هذه الأمر:

«هذا هو المقصد الأعلى من القسم الإلهي، وأعظم بابيه وأشرفهما، ولهذا سمي باسم الكل، وأما باب الأمور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلاً على إشتهاره فيما بين الأصحاب ...»[2].

---

(١) النمط الأول يشتمل على ٣٥ فصلاً، وهي تدور حول تجوهر الأجسام، والنمط الثاني يشتمل على ٢٧ فصلاً وتبحث حول الجهات والأجسام الأولية والثانوية، أما النمط الثالث فيتضمن ثلاثين فصلاً تتمحور حول النفوس الأرضية والسماوية، وفيه أقام ابن سينا برهانه الإبداعي على تجرد النفس.

(٢) الإشارات والتنبيهات ج ٣، ص ١ مطبعة الحيدري، طهران. ١٣٧٩ هـ.

في الإلهيات بالمعنى الأعم يبحث حول أحوال الموجود بما هو وجود، أما في الإلهيات بالمعنى الأخص فيبحث حول أحوال الموجود المجرّد ـ بما هو وجود أيضاً ـ.

ولقد جعل الشيخ الرئيس محور البحث في الأنماط الأربعة المذكورة دراسة أحوال الموجود المجرد ـ من حيث هو وجود ـ.

والدليل على أن مباحث الشيخ الرئيس الفلسفية منحصرة في الأنماط الأربعة المذكورة هو كون البحث فيها متمحوراً حول الموجودات المجردة ـ من حيث هي وجود ـ أو حول العوارض الذاتية الّتي تعرض بذاتها لتلك الموجودات أو حول العوارض الذاتية الّتي تعرض للموجودات المجردة من خلال المقايسة إلى المعلولات.[1]

فالقسم الأول من تلك المباحث ـ أي الموجودات المجرّدة ـ هي موضوع لنمط التجريد أي النمط السابع، أما القسم الثاني منها ـ أي العوارض الذاتية ـ فهو لا يتعدى ثلاث حالات، أي إما أن يكون بحثاً عن الموجودات من حيث هي مبادئ للوجود، وإما من حيث هي غايات للوجود، وإما لا شيء من ذلك، الحالة الأُولى ـ من بين الحالات الثلاث المذكورة ـ هي موضوع النمط الرابع، والحالة الثانية هي موضوع للنمط السادس، وأما الثالثة فموضوع للنمط الخامس.

من خلال التوضيحات الآنفة الذكر نكون قد توصلنا إلى النتيجة التالية:

النمط الرابع يبحث حول علل ومبادئ الوجود.

النمط الخامس يبحث حول الصنع والإبداع وكيفية فيضان المعلولات من المجردات.

النمط السادس يبحث حول غايات الوجود ومبادئ الغايات وترتيبها.

أما النمط السابع فيبحث حول التجريد، أي بقاء النفوس البشرية بعد تجردها عن

---

(١) كافة المسائل الّتي يبحث فيها حول الموجود ـ بما هو موجود ـ إنما تندرج في إطار الفلسفة، بمعنى أنه إذا لم يكن موضوع أي مسألة من المسائل مختصاً ومتعلقاً بالطبيعيات والرياضيات. فالبحث في أحوال ذلك الموضوع يكون عندئذٍ متعلقاً بأحوال الموجود بما هو موجود، هذا مع ضرورة كون موضوع المسألة أخص من موضوع العلم الّذي تتعلق به تلك المسألة. ومع الإلتفات إلى هذه الملاحظة، يتبين لنا أن البحث حول العوارض الذاتية للموجود المجرد ـ بما هو وجود ـ إنما يندرج ضمن مباحث الفلسفة، سواء أكان ذلك الموجود مقيساً إلى المعلولات أو لم يكن. وذلك على اعتبار أن ما يوجب خروج مسألة ما من إطار الفلسفة هو كون موضوع تلك المسألة ذا تخصص رياضي أو طبيعي.

البدن مع كافة المعقولات المتقررة فيه، اضافة إلى البحث في كيفية ادراك الجواهر المجردة وفي كون علم البارئ تعالى بالموجودات الكلية والجزئية على نحو أعلى وأشرف. والسبب في اطلاق تسمية «التجريد» على هذا النمط إنّما يعود إلى كون موضوعاته مجردة عن المواد الجسمانية.

ولمّا كان النمط الرابع يتحدث عن كون الوجود هو المبدأ، لذا، كان لابدّ من الحديث في النمط الخامس عن كيفية مبدئية الوجود، والحديث عن كيفية مبدئية الوجود لا يمكن أن يتسنى إلّا من خلال الحديث عن الصنع والإبداع.

وبعدما تمّ التطرق في النمط الخامس إلى أفعال البارئ تعالى. كان لزاماً بعد ذلك التحدث عن الغايات من تلك الأفعال، ذلك أن البحث في الحكمة الإلهية لا يقتصر على المبدأ الفاعلي، فحسب، بل يتجاوز ذلك ليشمل المبدأ الغائي (العلّة الغائيّة) أيضاً. وهذا ما تمّ الخوض فيه على مدى النمط السادس، إذ كان لابدّ من الحديث عن وجود الموجودات التراتبية والّتي تشكل مبادئ غايات تلك الأفعال، فوجود هذه الموجودات يتوجب اثباته، كما يتوجب معرفة كيفية ترتب صدورها عن المبدأ الأول. فهل إن صدورها مترتب ومتسلسل بالتدرج ابتداءً من المبدأ الأول حتّى المرتبة الأخيرة من الوجود؟ وهل أن ترتب الموجودات قائم على أساس البدء من العالي إلى السافل، ومن الأشرف إلى الأخسّ، أم الأمر خلاف ذلك؟ يضاف إلى ذلك: هل أن قاعدة امكان الأشرف قاعدة معتبرة على مستوى العقل والفلسفة ويمكن الإستفادة منها في سياق الحديث عن نظام الخلق، أم المسألة عكس ذلك؟.

نظرية الخواجة الطوسي حول علل الوجود

كما تبيّن لنا، فإن الشيخ الرئيس أدرج النمط الرابع تحت عنوان «الوجود وعلله». وهنا يرى الخواجة الطوسي أن المقصود من الوجود هو الوجود المطلق الّذي يحمل على الوجود الموجود بالذات والّذي لا علة له، كما يحمل على الوجودات الّتي لها علة (معلولة).

في هذا المقام لابدّ من التذكير بأن الحمل على نوعين: حمل بالتوطؤ وحمل

بالتشكيك.[١] فإذا كانت أفراد الموضوع متساوية جميعاً وحُمل المحمول عليها بشكل متساو فالحمل حينئذٍ حمل متواطئ، وإن لم يكن كذلك فالحمل في هذه الحالة مشكك.

وبما أن الوجود المطلق يحمل على الوجودات المعلولة، كما يحمل على الوجود الّذي لا علّة له، لذا فإن حمل الوجود المطلق عبارة عن حمل بالتشكيك.

فالمحمول الّذي يحمل بالتشكيك على أشياء وموضوعات مختلفة، لا يمكن كونه تمام ماهية الموضوع، أي الماهية النوعية، كما لا يمكن كونه جزء الموضوع، أي الجنس والفصل. بل لابدّ من كونه ـ أي المحمول ـ عارضاً على الموضوع. فحمل ذات وذاتيات الشيء على الشيء نفسه لا يحتاج إلى علة لأن «الذاتي لا يعلل»، أما حمل ما هو عرضي (للشيء) على الشيء فيحتاج إلى علة لأن «العرضي يعلل».

وعلى هذا الأساس، فإن حمل الوجود المطلق على الوجودات الخاصة يحتاج إلى علة، والعلة هنا هي تلك الوجودات الخاصة نفسها.

أما السبب الّذي دفع الخواجة إلى تفسير كلام الشيخ الرئيس على النحو الّذي مرّ أعلاه فيعود إلى أمرين: أحدهما هو أن ما يفهم من ظاهر كلام الشيخ هو هذا، أي ما تقدم عرضه، والآخر هو أن هذا النمط إنّما يبحث فيه أوّلاً حول ما إذا كان الوجود مساوقاً للمحسوس أو إذا كان أعم منه أو أخص منه، ومن ثمّ يبحث فيه حول انقسام الوجود المطلق إلى واجب وممكن، وفي النتيجة، حول اثبات الواجب وتوحيده وصفات جلاله وجماله. ففي هذا النمط يبحث بشكل عام حول خواص كل من الواجب والممكن، ولا يخفى أن هكذا مباحث تتمحور حول الوجودات الخاصة الّتي هي علل الوجود المطلق المحمولة عليه بالتشكيك.

إشكالات المحاكم على الخواجة

كما هو معلوم، فإن قطب الدّين الرازي لعب دور الحكم بين الخواجة الطوسي والإمام الفخر الرازي فيما يتعلّق بشرحيهما الوافيين لكتاب الإشارات، حتّى انّه نال لقب المحاكم

---

(١) من الواضح أن هذا التقسيم يتعلق بالحمل الشائع الصناعي، لأن الحمل الأولى الذاتي لم يكن معروفاً آنذاك، وقد طرح فيما بعد من قبل الملّا صدرا.

نظراً لما تركه من أثر بالغ في فض وحسم الإختلافات في وجهات النظر بين الطرفين.

ولقد أورد على الخواجة (في تفسيره لعبارة «الوجود وعلله») الإشكالات التالية:

١ ـ بحسب ما يرى الخواجة، فإنه لا يصح التشكيك في الماهيات، إذ الماهيات النوعية والجنسية، لا تحمل بالتشكيك على أفرادها وأنواعها، فالتشكيك في الماهية، بحسب مبنى الحكمة المشائية غير جائز، بينما التشكيك في الوجود جائز ومقبول. أما بحسب مبنى الحكمة الإشراقية فالتشكيك في الماهية جائز وصحيح. ولقد عبّر الملّا هاذي السبزواري عن ذلك في منظومته بقوله:

بالنقص والكمال في الماهية أيضاً يجوز عند الإشراقية[١]

والسؤال الّذي يطرحه الحاكم هنا: ما المانع من كون الوجود المطلق يحمل بالتشكيك وفي الوقت عينه ذاتياً ومستغنياً عن علة؟.

٢ ـ على افتراض أن الوجود المطلق عرضي، فماهو الباعث على احتياجه إلى علة؟ فهناك نوعان من الحمل بين العرضي والمعروض. أحدهما حمل أعراضي يعرض فيه العارض على الجوهر، مثل حمل البياض أو السواد على الإنسان حيث يلزم في مثل هذه الحالة وجود علة. والآخر هو حمل لوازم الماهيات على الماهيات المتحدة مع لوازمها في الوجود من دون أن تكون محتاجة إلى علة بحيث تكون علة وجود الماهيات هي نفسها علة لوازمها.

وعليه، فإن الفرق بين العرض الغريب والعرض اللّازم هو كون الأول محتاجاً إلى علة والثاني مستغنياً عنها.

٣ ـ عندما يكون الوجود المطلق موجوداً في الخارج فهو يحتاج إلى علة، أما إذا كان منتزعاً من الوجودات الخاصة، فما هي الضرورة في احتياجه إلى علة.

٤ ـ فيما لو كان الوجود المطلق معلولاً للوجودات الخاصة، فالمسألة هنا لا تتعدىٰ أحد احتمالين: فإما أن يكون معلولاً في الخارج وإما في العقل.

فلو كان معلولاً في الخارج، لكان لكل وجود في الخارج وجودان: وجود مطلق

---

(١) شرح غرر الفرائد، طباعة ناصري، ص ٤٣.

ووجود خاص. وأما لو كان معلولاً في الذهن، لوجب كون تصور الوجود المطلق من دون تصور أي واحد من الوجودات الخاصة والّتي هي علة له أمراً غير ممكن. هذا في حين أنه من البديهي القول بعدم تحـقق وجودين في الخـارج لكـل وجـود، كـما ليس صحيحاً أنه لا يمكن تصور الوجود المطلق من دون تصوّر أحد الوجودات الخاصة.

نظرية الفخر الرازي

يرى الفخر الرازي أن مراد الشيخ الرئيس من الوجود هو الوجود المطلق، وأما مراده من علل الوجود، فهو علل بعض الوجـودات، أي الوجـودات المـمكنة وليس كـافة الوجودات، وبالتالي فهي ـ أي العلل ـ غير شاملة لواجب الوجود.

صناعة الإستخدام، هي واحدة من الصناعات الأدبية والمقصود بها هو أن يتم ابتداءً ذكر أمر عام ثمّ يستخدم بعد ذلك ضمير يعود إلى بعض أفراد ذلك الأمر العام وليس إلى كافة أفراده مثل: ﴿المطلّقات يتربّصن بأنفُسهنّ ثَلاثة قروء﴾ (البقرة ٢٢٨)، ففي هذه الآية الكريمة، كلمة مطلقات عبارة عن أمر عام وتشمل المطلقة طلاقاً رجعياً كما تشمل المطلقة طلاقاً بائناً، لكن ضمير «يتربصن» يعود إلى المطلقة الرجعية فحسب.

وطبقاً لنظرية الفخر الرازي فإن الشيخ الرئيس استفاد من صـناعة الاسـتخدام في عبارة «في الوجود وعلله». ذلك أن الضمير في كلمة «وعـلله» لا يـرجـع إلى مـطلق الوجود بل إلى بعض الوجود (الّذي يحتاج إلى علة نظراً لأنه ممكن).

وبحسب ما يرى المحاكم، فإن نظرية الفخر الرازي في تفسير عبارة الشيخ ـ أي «في الوجود وعلله» ـ أقرب إلى الحق والصواب، والدليل على ذلك واضح، إذ الإشكالات الواردة على نظرية الخواجة لا يمكن إيرادها على نظرية الفخر الرازي.

نظرية صدر المتألهين

أما صدر المتألهين فقد كان له بحث مفصل، في كتابه القيم «الشواهد الربوبية»، حول موضوع الفلسفة ومسائلها. حيث أثبت أن موضوع الفـلسفة هـو «المـوجود بـما هـو موجود» وذلك من خلال دليلين هما:

١ ـ إن محمولات مسائل الحكمة الإلهية تعرض أولاً وبالذات على الموجود ـ بما هو موجود ـ وهي ـ أي المحمولات ـ مستغنية أصلاً عن أن تكون متخصصة بما هو طبيعي أو رياضي، هذا في حين أن محمولات مسائل سائر العلوم تتخصص، عندما تعرض على الموجود، عن طريق الحركات والمتحركات أو عن طريق المقادير المتصلة والمنفصلة.

ومن هنا يتضح لنا الفرق بين العلم الكلي والعلوم الجزئية، فموضوع العلم الكلي يتمتع بالإطلاق الكامل ولا مجال فيه إلى التقييد والتخصيص، بينما في موضوعات العلوم الجزئية، لا يقتصر الأمر على كونها تختص بالتخصصات الجسمانية والكمية والمقدارية، بل هي مقيدة أيضاً بتخصصات وقيودات أخرى، وذلك من أجل جعلها ـ أي الموضوعات ـ موضوعاً للعلوم الأكثر جزئية، من قبيل علم النجوم، الموسيقى، الطب، علم الأحياء، والنباتات وغير ذلك.

٢ ـ الموجود بما هو موجود مستغنٍ عن الإثبات كما هو مستغنٍ عن التعريف، إذ لو كان بحاجة إلى اثبات وتحديد وتعريف لتوجب احتياجه إلى مطالب ومسائل مستمدة من علم آخر أكثر شرفاً وذي مبادئ أكثر تسليماً، في حين أن الفلسفة أشرف العلوم ولا يمكن لأي علم أن تكون مسائله مبادئ الفلسفة، فالفلسفة تتصدى وحدها لتحديد واثبات وتعريف موضوعات كافة العلوم، ولذلك، فإن مبادئ الفلسفة إنما تشتمل على مبادئ كافة العلوم.

ومن ثمّ ينتقل صدر المتألهين إلى شرح وبيان مطالب الفلسفة ومسائلها على النحو التالي:

١ ـ إثبات جميع الحقائق الوجودية من وجود الباريُ جل اسمه ووحدانيته وأسمائه وصفاته وأفعاله ومن ملائكته وكتبه ورسله واثبات الدار الآخرة و....

٢ ـ اثبات المقولات العشر ـ كالجوهر والكم والكيف وغير ذلك ـ والّتي هي بمنزلة الأنواع لموضوع الفلسفة وليست أنواعاً بالضبط. إذ لو كانت أنواعاً لموضوع الفلسفة للزم كون الموجود ـ بما هو موجود ـ ماهية جنسية مبهمة. هذا في حين أن الوجود ليس بماهية جنسية، فالمقولات، إذاً، ليست أنواعاً للموجود بل هي بمنزلة الأنواع له.

٣ ـ اثبات الأمور العامة والّتي هي بمنزلة العوارض الخاصة للموجود ـ بما هو

موجود ـ، فهي بمنزلة العوارض وليست بالعوارض تحديداً، كالواحد والكثير، القوة والفعل، الكلي والجزئي، العلة والمعلول، المتقدم والمتأخر.[١]

٤ ـ اثبات المبادئ والعلل الأربع للموجودات، أي: الفاعل، الغاية، المادة، الصورة.[٢]

رفع اشكال

لو كان موضوع الفلسفة هو الموجود ـ بما هو موجود ـ لما كان من شأنية هذا العلم اثبات المبادئ والعلل الأربع للموجودات. ذلك لأن كل ما يتم اثباته في علم ما إنما يكون من عوارض ولواحق موضوع ذلك العلم وليس من مبادئه وعلله.

هنالك ثلاثة أجوبة يمكن ايرادها للرد على الإشكال المذكور. اثنان منها للشيخ الرئيس وواحد للملّا صدرا، وسوف نستعرض الأجوبة الثلاثة بالترتيب. ثمّ سنتطرق بعد ذلك إلى اشكال أورده صدر المتألهين على الجواب الثاني للشيخ الرئيس.

الجواب الأوّل

لقد قام الشيخ الرئيس أولاً بتقرير الإشكال على النحو التالي:

«ولقائل أن يقول: إنه إذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يعجز أن يكون إثبات مبادئ الموجودات فيه، لأن البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه»[٣].

ثمّ أورد بعد ذلك الرد على الإشكال:

«فالجواب عن هذا أن النظر في المبادئ أيضاً هو بحث عن عوارض هذا الموضوع

---

(١) يرى الملّا صدرا أن الأمور المذكورة ليست بالعوارض بل بمنزلة العوارض الخاصة، وذلك على اعتبار أنها ليست من قبيل العوارض الّتي تنضم إلى المعروض كما ليست من المعقولات الأولية، بل هي عوارض تحليلية وتندرج في سياق المعقولات الثانية الفلسفية.

(٢) الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الثاني.

(٣) م . ن.

لأن الموجود كونه مبدأ غير مقوِّم له ولا ممتنع فيه، بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له، ومن العوارض الخاصة به لأنه ليس شيء أعم من الموجود فيلحق غيره لحوقاً أوّليّاً ولا أيضاً يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أو شيئاً آخر حتّى يعرض له أن يكون مبدأ»[1].

يقول صدر المتألهين في توضيح وبيان هذا الجواب:

«النظر في مبادئ الوجود أيضاً نظر في لواحقه، إذ الوجود بما هو وجود أو موجود ليس متقوماً بكونه مبدأ (علّة) ولا أيضاً بما هو هو مفتقر إلى مبدأ، فكونه مبدأ أو ذا مبدأ (معلول) من عوارضه الذاتية الّتي تلحقه لحوقاً أولياً»[2]، ممّا يعني عدم وجود ثمّة حاجة إلى واسطة في عروض العلّية والمعلوليّة على الموجود بما هو موجود.

ولتوضيح هذا المطلب على نحو أفضل نقول:

الواسطة في العروض قد تكون أعم من المعروض وقد تكون أخص من المعروض، وأحياناً تكون مساوية له.

وبما أن المسلم به، عدم وجود ثمّة ما هو أعم من الموجود المطلق لتكون العلّية والمعلوليّة عارضتين له، لذا، لا يبقى سوى احتمال كون الواسطة في العروض أمراً أخص من الموجود المطلق أو أمراً مساوياً له. كأن تعرض ـ مثلاً ـ العلّية والمعلوليّة أوّلاً للواسطة ومن ثمّ تعرض للموجود. فهل يمكن للمسألة أن تكون كذلك؟ أي هل أن المبدئية (العلّية) أو ذا المبدئية (المعلولية) يعرضان للموجود المطلق من خلال واسطة؟ لا شكّ أن الجواب على ذلك هو النفي والسلب.[3]

الجواب الثاني

بعدما قام الشيخ الرئيس بتقرير الجواب الأول انتقل ليقول:

«ثمّ المبدأ ليس مبدأ للموجود كلّه ولو كان مبدأ للموجود كلّه لكان مبدأ لنفسه، بل

---

(١) م. ن.

(٢) الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الثاني.

(٣) الشواهد الربوبية، م. س. ص ١٦ و ١٧.

الموجود كلّه لا مبدأ له. إنما المبدأ مبدأ للموجود المعلول. فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود»[١].

ممّا تقدّم، نلاحظ بأن الموجود المطلق أو الموجود ـ بما هو موجود ـ لا يمكن كونه علة ولا معلولاً. لأنه ليس ثمة شيء خلف الموجود المطلق ليكون علة له أو معلولاً، على هذا، فالموجود المطلق واللّابشرط، له مراتب مختلفة، بعضها علة محض وبعضها معلول محض. والمراتب الوسطى منه تعتبر معلولة قياساً إلى ما فوقها ـ من مراتب ـ وعلة قياساً إلى ما دونها.

وبهذا الترتيب، فإن الفلسفة غير معنية بإثبات مبادئ وعلل الموجود المطلق، وبالتالي لا سبيل إلى طرح الإشكال من أنه لا يوجد ثمة علم يتكفل بإثبات مبادئ وعلل موضوعه. بناء على ما تقدم فإن الموجود المطلق ليس علة ولا معلولاً لشيء. بل جل ما في الأمر هو أن الفلسفة معنية بإثبات مبادئ بعض الموجودات.

أما صدر المتألهين فيرى أنه لا حاجة إلى طرح الجواب الثاني في ظل طرح الجواب الأول. يضاف إلى ذلك أنه لو كان المبدأ مبدأ وعلة لبعض الموجود، لكان صدق عليه أنه مبدأ وعلة للموجود بما هو موجود. وذلك من باب أن الموجود المبدأ يصدق عليه كونه الموجود المطلق على الرغم من تقييده بالمبدئية والعلّية، والوجود المعلول أيضاً، يصدق عليه كونه الموجود المطلق على الرغم من أنه مقيد بالمعلوليّة. والدليل على ذلك واضح إذ المطلق يصدق على الفرد المقيّد، لكنه بالتأكيد، لا يصدق عليه بلحاظ الإطلاق بل مع قطع النظر عن الإطلاق والتقييد.[٢]

ولا يخفى أن ما يقصده الملّا صدرا بـ«قطع النظر عن الإطلاق والتقييد» هو الإشارة إلى أنّ «اللّابشرط» المقسمي مقيد بقيد الإطلاق وقسيم لـ«بشرط لا» و«بشرط شيء». وهذه الأمور الثلاثة الأخيرة هي في الواقع من أقسام «اللّابشرط» المقسمي، هذا في حين أن «اللّابشرط المقسمي» ليس مقيداً، لا بقيد الإطلاق، ولا بقيد عدم

---

(١) الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الثاني.

(٢) الشواهد الربوبية، تحقيق الآشتياني، ص ١٦ و ١٧.

الإطلاق. ولهذا يصدق على المطلق والمخلوط والمجرد.[١]

جواب الملّا صدرا على الإشكال

لقد كان للملّا صدرا جواب مبتكر من قِبله على الإشكال المذكور تناوله تحت عنوان «ها هنا سر عرشي»، فيقول في توضيح هذا السر العرشي:

«إنّ طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عمومية ليست كوحدة الأشخاص الجزئية وكل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق، فيجوز أن يكون المتقدم عليه من اللّواحق المتأخرة عنه. بل الوجود المطلق بذاته متقدم ومتأخر وسابق ولاحق وبهذا التنوير يزاح ظلمة الإشكال وينكشف جلية الحال»[٢].

وفي سبيل توضيح الفرق بين ما أورده الملّا صدرا تحت عنوان «سر عرشي» وما أورده الشيخ الرئيس من جواب أول على الإشكال المذكور والّذي كان مورد تأييد وقبول الملّا صدرا، لابدّ من الإلفات إلى أن التقدم والتأخر وفق ما جاء في جواب الشيخ الرئيس ـ واللّذين ليسا من مقومات الموجود المطلق ـ إنّما هما من العوارض الأولية للموجود المطلق. وخلاصة الأمر هي، بحسب ما يرى الشيخ، أن التقدم والتأخر ليسا من العوارض الخارجية بل من العوارض التحليلية، أما بحسب ما يراه الملّا صدرا فإن المتقدم والمتأخر من الأقسام الأولية للموجود المطلق الّذي يقبل القسمة، ـ بسبب وحدته التشكيكية وعموميته ـ، إلى أقسام متعددة من قبيل: المتقدم والمتأخر، السابق واللّاحق، الأول والآخر، العلّة والمعلول... إلّا أنه يتوجب التنبه إلى أن هذه التقسيمات لا تعدو كونها أولية وهي ـ كما ذكرنا سابقاً ـ بمنزلة الأنواع للموجود المطلق وليست أنواعاً له.

إشكال صدر المتألهين على الخواجة

لقد تطرّقنا سابقاً إلى رأي كل من الخواجة الطوسي والفخر الرازي حول عبارة «في

---

(١) هذه المفردات الثلاث إشارة إلى: لا بشرط قسمي، وبشرط لا وبشرط شيء.

(٢) الشواهد الربوبية، ص ١٧.

الوجود وعلله»، كما وضحنا الإشكالات الّتي أوردها المحاكم على الخواجة، أما الآن فحان وقت توضيح إشكال صدر المتألهين على الخواجة الطوسي.

يقول الملّا صدرا:

«ثمّ العجب من المحقق لمقاصد الإشارات (الخواجة) كيف ذكر في شرح قول الشيخ النمط الرابع (في الوجود وعلله): «إنّ الوجود ها هنا هو الوجود المطلق الّذي يحمل على الوجود الّذي لا علّة له، وعلى الوجود المعلول بالتشكيك. والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءً منها بل إنما يكون عارضاً لها، فإذن هو معلول مستند إلى علّة ولذلك قال الشيخ: «في الوجود وعلله»[1].

كان هذا متن كلام الخواجة نقلاً عن الملّا صدرا والّذي شرحناه سابقاً ولا حاجة بنا إلى تكراره. لكن الملّا صدرا يعقب على ذلك قائلاً:

«ليت شعري، ما الباعث له (الخواجة) على هذا الإعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما في الشفاء في مثل هذا الموضع»[2].

نعم، نحن نعلم أن الشيخ الرئيس يصرح في كتاب الشفاء بأن الموجود ـ بما هو موجود ـ لا علة له، ممّا يعني أن التوضيحات الّتي أوردها الخواجة في سياق شرحه لعبارة الشيخ في الإشارات (في الوجود وعلله) مناقضة لما صرَّح به الشيخ في الهيات الشفاء، فالشيخ بما يمثله من مقام علمي رفيع لا يسمح لنفسه أن يقول في أحد كتبه المعتبرة ـ أي الشفاء ـ مقولة لا تتفق مع ما قاله في أحد كتب الأخرى المعتبرة أيضاً ـ أي الإشارات ـ.

لقد ركز صدر المتألهين بشكل أساسي على كلام الشيخ الرئيس الوارد في الشفاء بهدف نفي ما ادعاه الخواجة من أن هناك علّة للوجود المقول بالتشكيك ثمّ انتقل بعد ذلك للرد على الخواجة من زاوية أخرى فيقول:

«هب أنّ الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات[3] لكن غرض الشيخ

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧.

(٣) ما يقصده صدر المتألهين من الماهيات هو الوجودات الخاصة، في حين أن ما ورد في كلام الخواجة هو كون الوجود العام البديهي مستنداً إلى علة، من دون أن يأتي على ذكر طبيعة تلك العلة.

الرئيس في هذا النمط من علل الوجود هي العلل الأربع الفاعلية والغائية والمادية والصورية وليس للوجود العام البديهي حاجة إلى مثل هذه المبادئ»[١].

بمعنى أننا سواءً أقبلنا يكون الوجود العام البديهي والمفهومي محتاجاً إلى علة أم لم نقبل، فإن ما يقصده الشيخ من مقولة «في الوجود وعلله» هو شيء آخر ومختلف، بحيث يتضح من خلال مباحث النمط الرابع أن الشيخ يريد البحث حول علل الوجود، أي حول العلل الأربع. إذ من نافلة القول الزعم بأن الوجود المفهومي العام ليس له علة فاعلية وغائية وصورية ومادية.

ثمّ يضيف بعد ذلك:

«بل الوجه كما مرّ، فكما أن الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم إلى واجب وممكن وواحد وكثير وجوهر وعرض كذلك ينقسم إلى فاعل وغاية ومادة وصورة، والكل من عوارضه اللّاحقة لذاته من حيث هو هو لا لأمر أعم ولا لأمر أخص[٢] كما علمت فيكون من المطالب الّتي يبحث عنها في الحكمة الإلهية وعلم ما قبل الطبيعة»[٣].

في ختام البحث يقوم صدر المتألهين بإيراد مثال على درجة عالية من الأهمية بهدف إيضاح المطلب فيقول ما مضمونه:

موضوع العلم الطبيعي هو الجسم المطلق بما هو واقع في الحركة والسكون. فوظيفة العالم الطبيعي في هذا العلم هي الحديث عن الأحوال الذاتية والعوارض الأولية للجسم ـ من حيث هو جسم ـ فهنا إذا افترضنا أن مادة وغاية وصورة وفاعل الجسم ـ هذه الأمور الّتي هي علل ومبادئ للجسم ـ من أقسام الجسم، لكان من الواجب على العالم

---

(١) الشواهد الربوبية، ص ١٧.

(٢) من المسلم به بين الحكماء أن ما يعرض للشيء بواسطة أمر أعم أو أمر أخص إنما يعتبر من العوارض الغريبة على ذلك الشيء. أما ما يعرض على الشيء بواسطة أمر مساوٍ فمحل بحث واختلاف فيما إذا كان عرضاً ذاتياً أو عرضاً غريباً! والظاهر من كلام صدر المتألهين أنه يميل إلى اعتبار العارض لأمر مساوٍ عرضاً ذاتياً.

(٣) الشواهد الربوبية، ص ١٧.

الطبيعي أن يبحث عن تلك الأمور في العلم الطبيعي، لكن بما أن الأمر ليس كذلك، أي بما أن مبادئ الجسم ليست من أقسامه، لذلك يجب أن يبحث عن تلك المبادئ في علم يكون موضوعه أكثر عمومية وشمولية، فتكون العلل الأربع من أقسامه الأوّلية، كما هو الحال بالنسبة لـ: الواجب والممكن، الواحد والكثير، المتقدِّم والمتأخِّر[1].

(١) الشواهد الربوبية، ص ١٧.

الفصل الأوّل
استخراج ما ليس بمحسوس من قلب المحسوسات[1]

النص

تنبيه

«إعلم أنه قد يغلب على الأوهام أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلاحظ له من الوجود.[2] وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء،[3] لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات

---

(١) إن أحد المباحث المهمة الّتي شغلت حيزاً كبيراً في عالم الفلسفة، هو البحث حول ما إذا كان الموجود ينحصر في المحسوس فحسب، أم أنه يشتمل على المحسوس والمجرد أيضاً؟ وبما أنه تمّ عن طريق العديد من البراهين المحكمة إثبات أن واجب الوجود ليس بجسم ولا بجسماني، لذا يتوجب الإذعان والقبول بأن الموجود ـ بما هو موجود ـ الّذي يشكل موضوع الفلسفة، لا يقتصر على المحسوس. ولقد تناول الشيخ الرئيس هذا المبحث على مدى ثلاثة فصول: في الفصل الأول أقام البرهان الأول على إثبات عدم انحصار الموجود في المحسوس، حيث بين لنا أن غير المحسوس يمكن استخراجه من قلب المحسوسات. في الفصل الثاني ينتقل للرد على إحدى الشبهات المطروحة في مقابل المدعى المذكور، أما الفصل الثالث فيفرده لإقامة البرهانين الثاني والثالث يهدف إثبات صحة ما ادعاه. وجدير بالإشارة أن هذين البرهانين يبتنيان على تجرد الحس والوهم وعلى تجرد العقل.

(٢) إلى هنا مازال الشيخ بصدد عرض اوهام الأشخاص الّذين يتصورون بأن الموجود ينحصر في الجسم والجسماني.

(٣) هنا يقوم الشيخ بدعوة القارئ إلى التدقيق والتأمل في نفس المحسوسات حتّى يتبين له بطلان قول الواهمين.

قد يقع عليها إسم واحد لا على سبيل الإشتراك الصرف،[١] بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان، فأنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس، أو لا يكون، فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وبهذا أعجب.[٢] وإن كان محسوساً فله لا محالة وضع وأين ومقدار معيّن وكيف معيّن لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل إلّا كذلك.[٣] فإن كل محسوس وكل متخيل يتخصص لا محالة بشي من هذه الأحوال وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً ما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في ذلك الحال. الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية الّتي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس؛ بل معقول صرف، وكذلك الحال في كل كلي».

الشرح والتوضيح

لقد أدرج الشيخ الرئيس هذا الفصل تحت عنوان «تنبيه»، وذلك لأن الحكم بكون الموجودات غير منحصرة في المحسوسات والقبول بأن هناك موجودات غير محسوسة، والاعتراف بموجودية الطبيعة المشتركة، كلها من الأمور المألوفة لدى الطبع الآدمي ولا تقل شأناً عن البديهيات لناحية وضوحها ومقبوليتها.

السبب في تقدّم هذا البحث

السبب في تقدم البحث حول عدم انحصار الموجودات في المحسوسات يعود إلى أن

---

(١) المراد بالإشتراك الصرف هو الإشتراك اللفظي الّذي يقابل الإشتراك المعنوي.

(٢) هنا يتعجب الشيخ من موقف الخصم مع وضوح امكانية استخراج غير المحسوس من قلب المحسوس. وفي بعض النسخ «وهذا أعجب». (يراجع الإشارات والتنبيهات ترجمة وشرح د. ملكشاهي، ص ٢٤٧).

(٣) المتخيل والمحسوس أمران جزئيان ولهما مصداق واحد.

الأنماط الأربعة المتضمنة للمباحث الفلسفية في هذا الكتاب ـ أي من النمط الرابع حتّى النمط السابع ـ إنما يدور البحث فيها حول الموجودات المتحققة في الذهن والخارج والمجرّدة عن المادة، بحيث لو لم يكن ثمة تحقق لموجودات مجردة، لما كان هناك موضوع لتلك الأنماط.

ولا يخفى أن القبول بوجود المجردات متوقف على إبطال قول الّذين يدعون بكون الموجودات منحصرة في المحسوسات، من هنا فإن الشيخ كان ملزماً بجعل هذا المبحث مقدماً على غيره من المباحث وتصنيفه في الأوليات.

وهو يرى أن الّذين يذهبون إلى القول بأن الموجود ينحصر في المحسوس، قد سقطوا في فخ الوهم، وما عليهم سوى التحرر من ربقة الوهم والشبهات حتى يتبين لهم استحالة ما ذهبوا إليه من قول.

فقوة الوهم لدى الإنسان تدفع به إلى الحكم بعدم تحقق الأشياء غير المحسوسة، وبالتالي تفضي به إلى الحكم على موجودية كل الأشياء وعدم موجوديتها بنفس الطريقة الّتي يحكم من خلالها على موجودية المحسوسات وعدمها. لذا يتوجب على الفيلسوف أولاً تحرير الناس من أسر الأوهام وإرشادهم إلى حقيقة الأمور، كي لا يطبقوا أحكام المحسوسات على غيرها من الموجودات.

المتخيل والموهوم

فالحسيون الّذين يعتقدون بإنحصار الموجود في المحسوس، يعتقدون أيضاً بأن هناك تحققاً للوجود المتخيل والموهوم، على الرغم من عدم اعتقادهم بوجود الموجود المعقول. وهنا لا يخفى أن المراد بالموجود المحسوس هو الشيء الّذي يمكن دركه بواسطة الحواس الظاهرية، أما الموجود المتخيّل فالمراد به الصور المحسوسة الّتي تبقى محفوظة في قوة الخيال. فالشيء المحسوس يبقى محسوساً مادام حاضراً، وفي حال غيابه، فإن صورته تبقى موجودة ومحفوظة في القوة الخيالية، بحيث أن الإنسان يستطيع استحضار تلك الصورة متى شاء. وعلى هذا، فإن المحسوس والمتخيل لكل منهما صورة خارجية في الخارج، أما الموهوم فهو عبارة عن معنى جزئي، مثل خوف الحمل من الذئب.

والمقصود بما هو محسوس في العبارة المنسوبة إلى الحسيين (الموجود هو المحسوس) لا شكّ أنه أمر يتضمن كلاً من المتخيل والموهوم. وذلك من باب أن كليهما في حكم المحسوس. أما الشيخ الرئيس، فيميز، من جهته بين المحسوس والمتخيل، باعتبار أن المحسوس يدرك بالحس الظاهر بينما المتخيل والموهوم لا يدركان إلّا بالحس الباطن.

النقيض وعكس النقيض

المتناقضان، صدق أحدهما يستلزم كذب الآخر، أما في عكس النقيض فالأمر بخلاف ذلك، أي إذا كانت القضية صادقة، فلابدّ من كون عكس نقيضها صادقاً أيضاً، وإذا كانت كاذبة فلا شكّ في كذب عكس نقيضها كذلك.

وطبقاً لمدعى الحسيين، فإن قضية «كل موجود محسوس» قضية صادقة، ممّا يعني وجوب كون عكس نقيضها، أي «كل ما ليس بمحسوس ليس بموجود» صادقاً أيضاً. لكن الشيخ الرئيس يرى، من جهته، أن أصل القضية باطل اضافة إلى لزوم كون عكس نقيضها باطلاً أيضاً.

فالشيخ الرئيس استخدم قضية أخرى بدلاً من عكس نقيض قضية الحسيين، فاعتبرها الخواجة نصيرالدّين الطوسي (أي القضية الأخرى) بمنزلة عكس النقيض وليست بالضبط عكساً للنقيض، وهي كالتالي: «كل ما لا يصل الحس إلى جوهره وذاته، ففرض وجوده محال». حيث تمّ في هذه القضية استخدام عبارة «كل ما لا يصل الحس إلى جوهره وذاته» بدلاً من «كل ما ليس بمحسوس». كما تمّ الإستعاضة بعبارة «فرض وجوده محال» بدلاً من «غير موجود»، ولهذا، فإن الخواجة يرى أن تلك القضية البديلة هي بمنزلة عكس النقيض من دون أن تكون عكس النقيض عيناً.

الجسم والجسماني

يعتقد الحسيّون أن الموجود هو المحسوس فحسب، ولا يخفى أن المحسوس لا يتعدى إحدى حالتين: فإما أن يكون له وضع ومكان بذاته، مثل الجسم، وإما أن يكون له وضع ومكان بغيره، مثل الأمور الجسمانية، أي أعراض الجسم وأحواله. وينقل الشيخ

الرئيس عن الحسيين قولهم بأن الفرق بين الجسم والجسماني ما يلي: «وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلاحظ له من الوجود».

وبناء عليه، فإن الفرق بين ما هو جسم وما هو جسماني ـ على الرغم من اشتراكهما في المحسوسية ـ يكمن في أن الجسم له وضع ومكان بالذات أما أعراض الجسم (أي الجسمانيات) فلها وضع ومكان بالغير وبتبع الجسم الّذي هو محلها.

وهنا، لا ريب أنه يمكن النفاذ من خلال ذلك بهدف توجيه انتقاد للحسيين، باعتبار أنهم يعتقدون بكون جوهر الجسم وذاته من الأمور المحسوسة، إذ ما هو الأساس الّذي جوّز لهم الإدعاء بأن الحس يدرك جوهر الجسم وذاته؟ فالحس لا يستطيع إدراك إلّا ظواهر الجسم وأعراضه، كاللون والرائحة والحرارة والبرودة والكثافة واللطافة وغير ذلك. ولا سبيل له ـ أي الحس ـ إلى جوهر الجسم وذاته.

مهما يكن، فالحسيون ينكرون وجود كل ما هو غير محسوس، والشيخ الرئيس تكفل بالتصدي لإبطال ذلك.

ولقد انتهج الشيخ طريقتين بهدف إثبات وجود الموجودات غير المحسوسة وإبطال نظرية الحسيين:

١ ـ الاستدلال على الوجود غير المحسوس عن طريق المحسوسات.

٢ ـ الإستدلال على الوجود غير المحسوس عن طريق علائق المحسوسات.

الطريقة الأُولى (الاستدلال بالمحسوسات)

لهذه الطريقة وجوه ثلاثة: الوجه الأول هو ما سيتم تناوله على مدى هذا الفصل، أما الوجهين الثاني والثالث ـ إضافة إلى الطريقة الثانية ـ فسيتم إرجاء البحث حولهما إلى الفصل التالي.

الوجه الأول: الاستدلال عن طريق طبائع المحسوسات

القدر المشترك بين المحسوسات ـ أي الماهية لا بشرط، وليس الماهية بشرط العموم

أو الخصوص ـ لا يمكن أن يتعدى واحدة من حالتين: فإما أنه موجود في الخارج وإما غير موجود في الخارج. فإذا قيل إنه غير موجود في الخارج فإن ذلك يستلزم أن تكون الموضوعات الّتي يحمل عليها ذلك القدر المشترك مصداقاً لحكم عدمي. على سبيل المثال: إذا قيل: عمر وزيد إنسان، فذلك يستلزم ـ على فرض أن القدر المشترك (بينهما) غير موجود في الخارج ـ أن لا يكون أي واحد منهما إنساناً. وبعبارة أوضح: ذلك يعني كونهما مصداقاً لأمر عدمي. لكننا لا نستطيع وبأي وجه من الوجوه إنكار موجودية الإنسان في الخارج، فما دمنا نحكم بإنسانية عمر وزيد، فذلك يعني حكمنا بكونهما مصداقاً لأمر وجودي وليس لأمر عدمي.

وأما إذا كان القدر المشترك متحققاً وموجوداً في الخارج، فهنا أيضاً لن يتعدى إحدى حالتين: فهو إما أن يكون محسوساً وإما أن لا يكون كذلك. فلو كان محسوساً لتوجب تعينه وتشخصه بواسطة العوارض، من قبيل الأين والوضع. وفي هذه الحالة لن يصدق إلّا على فرد معيّن في مكان ووضع ما. من دون أن يمكن صدقه على فرد آخر في مكان ووضع آخرين. وعليه، فهو (القدر المشترك) والحال هذه، لن يكون مشتركاً بين عدة أفراد وهذا خلاف ما هو مفترض، القائم على أساس كونه قدراً مشتركاً بينها.

أما إذا كان غير محسوس، فهو في هذه الحالة، غني عن العوارض المعينة والمشخصة ويمكن كونه صادقاً على كافة أفراده ومشتركاً فيما بينها. ونتيجة ما تقدم هي أن للماهية لا بشرط وجوداً غير محسوس، وهكذا يكون قد تمّ إثبات المطلوب.[١]

---

(١) هنا يورد البعض إشكالاً ومفاده أن عدم موجودية المحمول في الخارج لا تستلزم إنتفاء الحمل، فعلى سبيل المثال، عندما نقول: «زيد أعمى». فإن العمى أمرٌ منتفٍ ومعدوم في الخارج، ورغم ذلك، فإن إتصاف الشيء بأمر عدمي جائز وحمل «أعمى» على «زيد» لا إشكال فيه. وعليه، ما المانع من كون الإنسانية في قضية «زيد إنسان» أمراً عدمياً، ومع هذا، فإن زيد يتصف به ـ أي الأمر العدمي ـ ويصح حمله عليه.

مع التدقيق في هذه الإشكال، سنجده باطلاً من دون شكّ، وذلك لأن برهان الشيخ الرئيس يبتني على وجود الكلي الطبيعي، والكلي الطبيعي هو عين الماهية لا بشرط والّتي ليست مقيدة بقيد الكلية حتّى يكون وجودها في الذهن، كما ليست مفيدة بقيد الجزئية حتّى يكون وجودها مقيداً في الخارج ←

الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء

الفرق بين الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء يكمن في أن الماهية بشرط شيء قسمٌ للماهية لا بشرط المقسمية، ومن جهة أخرى، قسيمٌ للماهية لا بشرط القسمية.

وبناء على هذا، فالماهية لا بشرط الإنسان ليست مقيدة بأي قيد، بل هي طبيعة واحدة لا يلحظ فيها أية حيثية، فهي بحسب ذاتها لا تتصف بالوحدة كما لا تتصف بالكثرة، لا موجودة ولا معدومة، لا جزئية ولا كلية...

ولقد عبر الملّا السبزاوري عن ذلك في منظومته:

وليست إلّا هي من حيث هي　　　مرتبة نقائض منتفية[1]

فماهية الإنسان لا بشرط، إنما هي مشتركة بين الأفراد بسبب كونها مطلقة ولا بشرط (أي بسبب اطلاقيتها ولا بشرطيتها)، أما ماهية الإنسان بشرط وحدة الإنسان فهي تختلف عن الماهية لا بشرط ولا يمكن كونها مشتركة بين الأفراد:

من هنا، يقول الشيخ في نهاية هذا الفصل:

«فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية الّتي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلّي».

فهنا لابدّ من الإلتفات إلى أن مراد الشيخ من الإنسان ـ من حيث هو واحد الحقيقة ـ هو الحقيقة الأصلية للإنسان، أي الحقيقة الّتي هي نفس الماهية لا بشرط المتساوية إزاء كافة أفراد الإنسان، على نحو يخلو من أي فرق واختلاف فيما بين اولئك الأفراد بلحاظ

← بقيد التشخص والتعيّن، فالكلي الطبيعي موجود في الخارج، ولا شكّ أن ما هو موجود في الخارج من دون حيثية تقييدية ومن دون واسطة في العروض هو الوجود نفسه. أما الماهية لا بشرط فهي موجودة في الخارج من خلال واسطة في العروض وحيثية تقييدية، والشيء الوحيد الّذي يثير جدلاً بين المحققين في باب الكلي الطبيعي هو ما إذا كان الكلي الطبيعي عبارة عن ماهية لا بشرط قسمية، أو ماهية لا بشرط مقسمية. أما وجودها في الخارج ـ ولو مع واسطة في العروض ـ فهذا أمر لم يثر جدلاً فيما بين المحققين.

(١) شرح غرر الفرائد، زير نظر دكتر مهدى محقق وايزوتسو، ص ١٢٩ (قسمت امور عامه و جوهر و عرض).

تلك الحقيقة الأصلية.

في الواقع، لابدّ من التمييز والتفريق بين الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة والإنسان الواحد من حيث هو متصف بالوحدة. إذ الأول يعتبر ماهية لا بشرط، في حين أن الثاني يعتبر ماهية بشرط شيء، فالأول مشترك بين كافة الأفراد بينما الثاني غير مشترك. إضافة إلى أن الأول بحسب استدلال الشيخ الرئيس غير محسوس، بيد أن الثاني بخلاف ذلك (أي محسوس).

فالشيخ الرئيس يفسر الإنسان في عبارته «من حيث هو واحد الحقيقة» على نحو يريد معه أن يبين أن الإنسان من حيث حقيقته الأصلية متساوٍ في كافة مصاديقه ولا مجال للإختلاف والتمايز بين أفراده.

إشكال وجواب

يتشكل الدليل الّذي أقامه الشيخ الرئيس ـ بهدف إثبات موجودية غير المحسوس ـ من قياس من الشكل الثالث، ولقد جاءت صغراه وكبراه على النحو التالي:

الطبيعة المشتركة موجودة (صغرىٰ).

الطبيعة المشتركة غير محسوسة (كبرىٰ).

بعض الموجودات غير محسوسة (نتيجة).

وهنا يورد البعض إشكالاً ينطلق من صغرى القياس ومؤداه هو أن الطبيعة المشتركة للموجود تقتصر موجوديتها على العقل دون الخارج، ممّا يعني أن القياس المذكور لا ينتج عنه أن الطبيعة غير المحسوسة موجودة في الخارج بل ينتج عنه أنها موجودة في العقل.

والجواب على الإشكال يتمثل في أن المقصود بالطبيعة المشتركة إنما هو الطبيعة لا بشرط وليس الطبيعة بشرط شيء، فالأولى يمكن أن تقع أمراً معروضاً للإشتراك، كما من الممكن أن تقع أمراً معروضاً لعدم الإشتراك. على اعتبار كونها كلية في العقل وجزئية في الخارج، أما الثانية (أي الطبيعة بشرط شيء) فهي مقيدة بقيد الإشتراك ولذلك يقتصر وجودها على العقل دون الخارج، هذا في حين أن الطبيعة لا بشرط قابلة للموجودية في

العقل والخارج على حد سواء، فعندما تنوجد في العقل تكون معروضة للكلية والإشتراك، وعندما تنوجد في الخارج، تكون معروضة للتشخص والفردية، فالأولى، إذاً كلي طبيعي بينما الثانية كلي عقلي.

على هذا الأساس، فإن الطبيعة المشتركة الّتي ورد ذكرها في صغرى القياس وكبراه إنما يراد بها طبيعة لا بشرط، وهي عبارة عن كلي طبيعي معروض للكلي المنطقي، وليس المقصود بها طبيعة بشرط شيء والّتي تكون مقيدة بقيد الكلية والّتي لا يمكن كونها موجودة إلّا في العقل.[1]

---

(١) ما يقصد بالطبيعة هو الماهية. فإذا عبرنا أحياناً بالطبيعة وأحياناً أخرى بالماهية، فذلك لا يجب أن يبعث على الإلتباس.

الفصل الثاني

إشكال كبروي

هل الإنسان محسوس من حيث أنّ له أعضاءً

النص

وهم وتنبيه

ولعلّ قائلاً منهم يقول: إن الإنسان ـ مثلاً ـ إنما هو إنسان من حيث له أعضاء من[1] يد وعين وحاجب وغير ذلك، ومن حيث هو كذلك فهو محسوس. فننبهه ونقول له: إن الحال في كل عضو كلي ـ ممّا ذكرته أو تركته ـ كالحال في الإنسان نفسه.

الشرح والتوضيح

بعدما فرغنا في الفصل السابق من تقرير الدليل المطروح من قبل الشيخ الرئيس لإثبات موجودية المجرّدات، قمنا بطرح إشكال أورده بعض المستشكلين، كما استعرضنا رد الخواجة نصير الدّين الطوسي على ذلك الإشكال. أما في هذا الفصل فسوف نتناول إشكالاً آخر.

---

(١) حرف «مِن» في هذا المورد يفيد حالة بيانية، وذلك لأنه مبين للأعضاء. وفي مورد «مِـن» البيانية يمكن تشكيل جملة مؤلفة من مبتدأ وخبر، لتصبح الجملة: إنما هو إنسان من حيث له أعضاء «هي يد وحاجب وعين وغير ذلك».

كما تبين لنا فإن استدلال الشيخ الرئيس تألف من قياس من الشكل الثالث، والإشكال الّذي طرح هناك كان اشكالاً صغروياً، والآن آن أوان طرح إشكال يلتفت إلى المقدّمة الكبرى من القياس، وهنا يجدر بنا التذكير بأن كبرى القياس هي: «الطبيعة المشتركة غير محسوسة!» ويمكن استعراض الإشكال الكبروي المطروح في هذا المجال كالتالي:

لا يكون الإنسان المشترك إنساناً إلّا في حال كان يختص بأعضاء تميزه عن كل ما سواه، من يد ورجل وعين وحاجب وأذن وإلى ما هنالك، إضافة إلى أمور أخرى مميزة له من قبيل الكم والكيف والمتى والأين.

وفي غير هذه الحالة لا يمكن كون الإنسان المشترك إنساناً، ففي حال كان متّصفاً بالخصائص والمواصفات المذكورة، فهذا يعني كونه محسوساً لا محالة. خلاصة الإشكال: طبيعة الإنسان، إما أن يكون لها أعضاء وإما أن لا يكون لها كذلك. فإذا كان لها أعضاء فهي إذن محسوسة (وبالتالي يكون الشيخ الرئيس قد أثبت موجودية أمر محسوس وهو خلاف المطلوب) وإن لم يكن لها أعضاء فهذا يفضي إلى عدم كون الإنسان إنساناً (ممّا يعني أن الشيخ قد افترض أمراً وهمياً على أنه إنسان من دون أن يكون كذلك).

الرد على الإشكال[1]

على الرغم من أن صاحب الإشكال قد شغل نفسه بالمثال المذكور وحصر إشكاله في مورد الإنسان من دون أن يلتفت إلى موارد أخرى، فإن الشيخ الرئيس لم يقتصر في ردّه على مورد مثال الإنسان، بل قام بتقديم جواب كلّي وجامع، يمكن الاستفادة منه وتطبيقه في كافة الموارد المشابهة.

وجوابه هو أن الإنسان، شأنه في ذلك شأن كل طبيعة مشتركة، إنما نستطيع أن نلحظ أعضاءه وجوارحه على نحو خاص وجزئي عندما تكون تلك الأعضاء والجوارح في مقام وصف المحسوسات، أي عندما نريد أن نصفها من حيث هي أمور محسوسة، أما إذا أردنا وصف أعضاء الإنسان وجوارحه (وكل طبيعة مشتركة أخرى) على نحو أنّ كل

---

(١) من هنا يبدأ في رد الإشكال.

واحدة منها مأخوذة بما هي طبيعة مشتركة في حد ذاتها، فهنا لا يمكن ملاحظتها (الأعضاء والجوارح) إلّا بما هي أمور معقولة وغير محسوسة.

إذ كما أن الطبيعة المشتركة للإنسان ـ مثلاً ـ مشتركة في حد ذاتها. فإن أعضاءه مشتركة أيضاً، وهذا لا يؤثر في شيء على كون طبيعة الإنسان (المشتركة) مشتركة وكلية.

فكما أن ماهية الإنسان اللّابشرط، إنما هي وبحسب ذاتها ماهية لا بشرط فإن أعضاء الإنسان وجوارحه ماهية لا بشرط أيضاً.

وما يتم استخدامه في بناء الكلي الطبيعي للإنسان، ليس الأعضاء والجوارح الشخصية وبالتالي لا يصح تصنيفه في مصاف المحسوسات، بل ما يتم استخدامه في بناء ذلك الكلي هو الكلي الطبيعي للأعضاء والجوارح، وهذا لا يمنع البتة من كون الكلي الطبيعي للإنسان معقولاً.[1]

يقول الملّا السبزواري في هذا المجال:

كلّي الطبيعيّ هي الماهية ... وجوده وجودها شخصية[2]

(ولا يخفى أن المقصود بالماهية في صدر البيت هو الماهية لا بشرط).

وفي مكان آخر يقول:

ولا بشرط كان لإثنين نمى ... من أوّل قسم وثاني مقسم

وهو بكلي طبيعي وصف ... وكونه من كون قسميه كشف

وشخصه واسطة العروض له ... كالجنس حيث الفصل جاء محصله[3]

بمعنى أن للماهية لا بشرط معنيين: المعنى الأول: لا بشرط قسمي. والمعنى الثاني: لا بشرط مقسمي. فالماهية بحسب المعنى الثاني توصف بالكلي الطبيعي، ووجودها

---

(١) المعقول هنا في مقابل المحسوس.

(٢) شرح اللآلئ المنتظمة، مطبعة ناصري، ص ٢١.

(٣) شرح غرر الفرائد، مهدي محقق وإيزوتسو، قسم الأمور العامة والجوهر والعرض ص ١٣٢.

يتكشف من خلال وجود قسميها (أي الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا ـ أي المادة والصورة ـ) لكن لابدّ من الإلتفات هنا إلى أن الكلي الطبيعي موجود بالعرض، والوجود واسطة في عروض الموجودية عليه وليس واسطة في الثبوت، من هنا يتبيّن أن شخص الكلي الطبيعي واسطة في عروض الموجودية على الكلي الطبيعي (وذلك من باب أن الشخص والتشخص هما الوجود بنفسه) كالجنس الّذي يحصله الفصل. (فهو ـ أي الفصل ـ واسطة في عروض التحصل والوجود للجنس) (إتصاف ذي الواسطة بالعارض، قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً، وقد يكون أخفى).[1]

---

(١) ن. م. س.

الفصل الثالث

القوى الإدراكية (الحس والوهم والعقل) وعلائق المحسوسات ليست بمحسوسة

النص

تنبيه

إنّه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس، لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الّذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم.[1]

ومن بعد هذه الأصول، فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن ممّا يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الأمور المحسوسة،[2] فما ظنك بموجودات إن كان خارجة الذوات عن درجات المحسوس وعلائقها؟[3]

الشرح والتوضيح

لا يخفى على القارئ الكريم ما ذكرناه في الفصل الأول من أن الشيخ الرئيس إتبع

---

(١) إلى هنا تنتهي الطريقة الأولى ذات الوجوه الثلاثة.

(٢) هذا القسم من كلام الشيخ اشارة منه إلى الطريقة الثانية.

(٣) ما تمّ بيانه في الطريقتين الأولى والثانية إنما كان عن طريق النظر في المحسوسات وعلائقها. أما الآن فالشيخ يريد القول بأن الموجودات الأشرف من المحسوسات وعلائقها، من الأولى أن تكون مجردة وغير محسوسة.

طريقتين لإثبات وجود الموجودات غير المحسوسة وإبطال نظرية الحسيين، الأولى طريقة الإستدلال بالمحسوسات والأخرى طريقة الإستدلال بعلائق المحسوسات، كما لا يخفى أن للإستدلال بالمحسوسات ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: الإستدلال عن طريق طبائع المحسوسات

ولقد تمّ توضيح هذا الوجه في الفصل الأول، أما الوجهين الثاني والثالث (من الطريقة الأُولى) ـ إضافة إلى توضيح الطريقة الثانية ـ فهما ما سنتصدى لبحثهما على مدى هذا الفصل.

الوجه الثاني: الحس والوهم غير محسوسين

لا شكّ أن الأشخاص الّذين يعتقدون بإنحصار الموجود في المحسوس ويعتبرون أن كلّاً من المتخيل والموهوم بحكم المحسوس، يعترفون بموجودية قوة الحس وقوة الخيال والوهم، إذ لو لم تكن تلك القوى موجودة لما كان بالإمكان إدراك الأشياء في قالب المحسوس والمتخيل والموهوم.

وهنا يتبادر إلى ذهن كل واحد منّا السؤال التالي:

هل أن تلك القوى محسوسة أم لا؟ ففيما لو كانت محسوسة لتوجب الإحساس بها بواسطة قوة حسية أخرى، وهذا يستلزم الدور أو التسلسل.

توضيح ذلك هو أن وجود تلك القوى معلوم للإنسان ومدرَك من قبله. فمن الطبيعي في حال كانت محسوسة أن تكون معلومة ومدركة عن طريق حس آخر. والمدعى هنا، بحسب نظرية الحسيين، هو كون هذا الحس الآخر محسوساً أيضاً ـ من باب ما يدعون من أن كل موجود محسوس ـ فإذا كان هذا الحس الآخر يعرف بواسطة نفس تلك القوى (الحسية) فإن ذلك يلزم منه الدور، وأما إذا كان يعرف ويدرك بواسطة حس آخر فإن ذلك يلزم منه التسلسل.

الوجه الثالث: العقل غير محسوس

أمّا الأشخاص الّذين يعترفون بوجود المحسوس والمتخيل والموهوم، إضافة إلى

اعترافهم أيضاً بوجود الحس والوهم والخيال، فلابدّ لهم كذلك من الإعتراف بوجود العقل بما هو حكم حقيقي يميز ويفرق بين الحس والمحسوس، الخيال والمتخيل، الوهم والمتوهم.

فالعقل قوة فوق قوى الحس والخيال والوهم، ولا يمكن كونه من المحسوسات والمتخيلات والموهومات، بل هو موجود غير محسوس... وهذا بحد ذاته دليل آخر على عدم انحصار الموجود في المحسوس.

الإستدلال عن طريق علائق المحسوسات

هناك علائق موجودة تتعلق بالمحسوسات، من قبيل العشق والخوف والكره والرضا والغضب والخجل وأمثال ذلك. بحيث أن كل واحدة من تلك العلائق تنقسم إلى قسمين، جزئي وكلّي. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لا سبيل للحس إلى ادراك أي واحدٍ من ذينك القسمين. هذا في حين أن الوهم يدرك القسم الجزئي والشخصي، بينما العقل ـ المدرك للكليات ـ يتكفل بإدراك القسم العقلي.

ومع الأخذ بعين الإعتبار أن علائق الموجودات متحققة وموجودة بالضرورة، ومع الإلتفات إلى أن الحس لا سبيل له إلى ادراك تلك العلائق، بل الوهم هو الّذي يتكفل بإدراك أشخاصها، والعقل يتكفل بإدراك طبائعها المشتركة... مع الإلتفات إلى كل ذلك نستنتج النتيجة التالية: الموجود أعم من المحسوس.

من ثمّ ينتقل الشيخ الرئيس إلى توضيح الوجهين الثاني والثالث من الإستدلال الأول إضافة إلى توضيح وتقرير الإستدلال الثاني.. وهذا ما سنتناوله من خلال ما تبقى في هذا الفصل.

الشيخ الرئيس يسأل القارئ

بعدما أتمّ الشيخ اثبات أن الطبيعة المشتركة للمحسوسات، والحس والوهم والعقل وعلائق المحسوسات، كلّها أمور خارجة عن إطار المحسوسات، جعل المسألة في عهدة القارئ ليحكم بنفسه على مدى صحة ما توصل إليه، وذلك من خلال طرح السؤال

التالي على القارئ: ما قولك إذا كان هنالك موجودات أخرى تختلف عن الأمور الّتي ليست خارجة بالذات عن إطار المحسوسات ـ أي تختلف عن الطبيعة المشتركة والحس والوهم والعقل وعلائق المحسوسات ـ من ناحية أن ذواتها خارجة تماماً عن إطار درجة المحسوسات وعلائقها؟

من المسلّم به أنه طالما كان هناك موارد غير حسية تمّ البحث عنها واكتشاف استحالة كونها حسية. فمن باب أولى أن تكون الموجودات الأكثر سمواً وشرفاً من تلك الموارد، خارج مجال الحس أيضاً.

فالنفوس البشرية، وبالرغم من إثبات كونها مجردة عن المادة ـ من خلال براهين محكمة ـ وبالرغم من كونها مجردة في ذاتها، إلّا أنها ليست مجرداً تاماً، أي ليست مجردة في أفعالها، فالحس والوهم والخيال والعقل، كلّها عبارة عن قوى للنفوس المجردة غير التامّة. وكما أن النفس مجردة في ذاتها. فقواها الإدراكية كذلك مجردة في ذاتها. ومهما يكن من أمر النفوس وقواها تلك، فإنها تنحصر جميعها في حيز عالم الناسوت... وهنا إذا ارتقينا صعوداً لمعرفة طبيعة موقعية الموجودات الملكوتية والجبروتية واللّاهوتية، أفلا يتوجّب علينا الحكم بكونها مجردة في الذات والأفعال. وذلك من باب أنها قائمة في مراتب وجودية أكثر شرفاً وسمواً (من عالم الناسوت)؟

الرؤية الكونية الفلسفية، يمكن عرضها وبلورتها وفق واحدة من رؤيتين، الأولى أن نعتبر العالم محصوراً ومحدوداً داخل حصن المحسوسات، من دون أن نعتقد أن الأمور المجرّدة والمعقولة القائمة خارج ذلك الحصن، لها أي سيطرة أو هيمنة على العالم المحسوس. وهذه الرؤية الفلسفية هي ما أراد الشيخ التأكيد على هشاشتها وإثبات بطلانها على مدى الفصلين السابقين، حيث أورد الأول تحت عنوان «وهم وتنبيه» والثاني تحت عنوان «تنبيه».

والرؤية الكونية الأخرى هي أن نعتبر العالم أوسع وأشمل من أن يكون محصوراً في مجال وحيز المحسوسات، بحيث أن ما نراه من مشاهد جميلة وبديعة محسوسة في هذا العالم، إنّما هي صور ظاهرة يختفي خلفها ما هو أكثر حسناً وإبداعاً...

فعلى فرض اعتبار العالم محصوراً في المحسوسات، فنحن قد توصلنا في كل حال إلى

نتيجة محكومة بالإستدلال، ومفادها أن الكلي الطبيعي (الماهية لا بشرط) لبعض الموجودات (من قبيل الإنسان وسائر الحيوانات والنباتات والجمادات) ليس له أي وجود حسي، بل حتّى أعضاء وجوارح تلك الموجودات ليست بالأمور المحسوسة من حيث هي كلي طبيعي وماهية لا بشرط.

في ظل هذا، إذا قمنا بإثبات ـ وعن طريق الإستدلالات الفلسفية والعقلية ـ بأن هناك موجودات غير متقوّمة بالمادة لناحية وجوداتها وماهياتها، وأعلى وأسمى رتبة من المحسوسات والماديات، وأنها متحققة في الخارج، ومن باب أولى، في الذهن بنحو مجرد عن المادة والتعلقات المادية... وإذا أثبتنا بأن المسار التدريجي التصاعدي للوجود يسير على أساس أن هناك موجوداً محضاً وبسيط الحقيقة، تنتهي إليه وتتعلق به سائر الموجودات... إذا أثبتنا كل ذلك، أفلا يجب الإعتراف والحكم بأن الموجود أعم من المحسوس؟

الفصل الرابع
برهان الشيخ الرئيس على عدم محسوسيّة البارئ

النص

تذنيب[1]:

كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية، الّتي هي بها حق، فهو متفق واحد غير مشار إليه، فكيف ما به ينال كل حق وجوده؟

الشرح والتوضيح

يتوخّى الشيخ في هذا الفصل إثبات كون الذات الإلهية المقدّسة، (الّتي بها ينال كل حق وجوده) الّتي تفيض حقاً على كافة الحقائق، غير محسوسة، وذلك بناء على أن كل حق ـ من حيث حقيقته الذاتية ـ غير محسوس.

---

(١) لقد أدرج الشيخ الرئيس هذا الفصل تحت عنوان تذنيب، لأن ما يبحث عنه في هذا الفصل بمثابة النتيجة لما تمّ البحث حوله على مدى الفصلين الثاني والثالث.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنه كلّما كان فصل ما من فصول كتاب الإشارات والتنبيهات مدرجاً تحت عنوان «إشارة»، فذلك يعني أن للفصل جانباً استدلالياً، وكلّما كان مدرجاً تحت عنوان «تنبيه» فذلك يعني أن الفصل يهدف إلى رفع غفلة عن الأذهان وأنه يخلو من أي استدلال. وأما إذا كان تحت عنوان «وهم وتنبيه» فذلك يعني أن البحث يدور حول رفع إشكال... وقد تُعَنْوَن الفصول من خلال مصطلحات مختلفة، إلّا أنها تفيد جميعها نفس ما ذهبنا إليه، من مثل: «فائدة». «تنبيه وإشارة». «أوهام وتنبيهات». «تكملة وإشارة». «زيادة تبصرة». أو «مقدمة»... إلخ.

معاني الحق

ينقل الخواجة الطوسي ثلاثة معاني لكلمة «حق»، ولا يخفى أن هذه الكلمة مصدرية وتستخدم بمعنى صفة فاعل، ولا يخفى أيضاً أن المعاني الثلاثة لكلمة «حق» تستخدم على نحو الإشتراك اللفظي وهي كالتالي:

١ ـ الموجود في الأعيان، بنحو مطلق، سواء أكان دائماً أم لم يكن كذلك، والدائم منه قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً.

٢ ـ الموجود الدائم، سواء منه الواجب أو الممكن.

٣ ـ حال القول والعقد[١] بالنسبة للواقع، أي من حيث مطابقة القول والعقد للواقع. والمطابقة مصدر من باب المفاعلة، فإذا أخذنا القول والعقد قياساً إلى الواقع على نحو صيغة «مطابِق» (من صيغة اسم فاعل)، فالمورد ها هنا «صادق». أما إذا أخذنا القول والعقد قياساً إلى الواقع على نحو صيغة «مطابَق» (صيغة اسم مفعول) فالمورد في هذه الحالة: «حق».[٢]

والمراد بالحق على مدى هذا الفصل المعنى الأول.

والهدف من هذا المبحث هو أن الشيخ الرئيس يريد أن يثبت ـ عن طريق إثبات الموجود غير المحسوس ـ أن المبدأ الأول لكافة الموجودات هو موجود غير محسوس. فيقول: إذا كان كل موجود، بلحاظ حقيقته الذاتية ومن حيث هو حق، غير محسوس فكيف يمكن كون مبدأ الوجود محسوساً وهو الّذي يفيض بحقائق الأشياء ويحقق كافة الحقائق؟

ويمكن ترتيب مدعى الشيخ الرئيس وفق قياس برهاني على النحو التالي:

المبدأ الأول للموجودات مفيض للحقائق غير المحسوسة (صغرى).

كل ما هو مفيض للحقائق غير المحسوسة ليس بمحسوس (كبرى).

المبدأ الأول للموجودات ليس بمحسوس (نتيجة).

---

(١) القول هو القضية الملفوظة والعقد هو القضية المعقولة.

(٢) راجع: الإشارات والتنبيهات دار المعارف مصر، القسمين الثاني والثالث، ص ٤٤٠.

لقد تمّ بما مرّ معنا سابقاً اثبات صغرى القياس وكبراه، هذا بالإضافة إلى أن مسألتي إفاضة المبدأ الأول وعدم محسوسيته من الأمور الواضحة والمسلمة، وذلك من باب وجوب كون العلة أشرف وأسمى من المعلول، ممّا يعني أنه إذا كان هناك معلول غير محسوس، فمن المحال أن تكون علته من المحسوسات.

أما السبب في تناول هذا المبحث تحت عنوان «تذنيب» فيعود إلى أن هذا المبحث تتمة لما سبقه، بحيث لو لم يتم إثبات وجود الحقائق غير المحسوسة على مدى المباحث (الفصول) السابقة، لما كان هناك إمكانية للإستدلال على عدم محسوسية المبدأ الأول المحقق لكافة الحقائق.

نظرية الفخر الرازي

يرى الفخر الرازي أن بيان الشيخ في هذا الفصل (التذنيب) إنما هو بيان إقناعي وليس برهانياً، وذلك لأن الشيخ قام أولاً بإثبات الحقائق غير المحسوسة، ثمّ أَلْحَقَ المبدأ الأول (تعالى) بتلك الحقائق وبعد ذلك حكم بأنه غير محسوس على سبيل التمثيل. إذ بحسب ما يراه الفخر الرازي، فإن الحقائق إذا كانت غير محسوسة فذلك لا يلزم منه كون محققها غير محسوس أيضاً.

أمّا الخواجة الطوسي، فكان يرى من جهته أن نظرية الفخر الرازي تفتقد إلى الصوابية وباطلة، فإذا تمّ التثبت من كون كافة الحقائق غير محسوسة. فإن الإعتقاد بإمكانية كون مبدأ الوجود، والّذي هو رأس الهرم لكافة الحقائق والمفيض عليها بالحقانية، لا يشترك مع تلك الحقائق من حيث هي لا محسوسة، إنما هو اعتقاد باطل.

ولقد ارتكز الخواجة في رده على الفخر الرازي إلى القياس الّذي تمّ إيضاحه سابقاً.[١]

إشكال المحاكم

يقول قطب الدّين الرازي صاحب المحاكمات: كل ما ثبت لدينا من الدليل السابق هو أن الماهية لا بشرط ليست بمحسوسة، بينما لا يمكن إثبات «لا محسوسية» مبدأ الكائنات

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ص ١٠ و ١١.

عن طريق «لا محسوسية» الماهية لا بشرط (أي الكلي الطبيعي)، إلّا في حال كونه ـ أي مبدأ الكائنات ـ ماهية لا بشرط أيضاً. هذا في حين أنه لو كان مبدأ الكائنات ماهية (أو لو كان له ماهية) للزم من ذلك كون واجب الوجود إما ممتنعاً بالذات أو ممكناً بالذات.[١]

وفي سبيل الرد على هذا الإشكال نقول: لقد ذكرنا سابقاً أن الماهية موجودة بالعرض، والوجود موجود بالذات. والوجود الممكن إنما يحتاج في تحققه إلى واسطة في الثبوت، كما أن الماهية الممكنة تحتاج أيضاً إلى واسطة في العروض في سبيل تحققها. أما المبدأ المحقق لكافة الحقائق، فهو ليس بفياض للماهية حتى يستلزم ذلك كونه ماهية أيضاً، بل هو فياض للوجود. فالماهيات ليست مفاضة أو مجعولة بالذات، بل هي مفاضة أو مجعولة بالعرض، فالمفاض أو المجعول بالذات هو الوجود، كما إن الجاعل والمفيض هو وجود أيضاً. فإذا كان المجعول بالعرض غير محسوس. فمن باب أولى أن يكون المجعول بالذات والجاعل غير محسوسين كذلك.

---

(١) م . ن . حاشية ص (١٠).

الفصل الخامس

علل الوجود وعلل الماهية [1]

النص

تنبيه

الشيء قد يكون معلولاً بإعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً في وجوده، ولك[2] أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الّذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية، كأنهما علتاه المادية والصورية.[3]

وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى غير هذه، ليست هي علة تقوّم مثلثيته وتكوّن[4] جزءً من حدها وتلك هي العلة الفاعلية، أو الغائية الّتي هي علة فاعلية لعلية العلّة الفاعلية.[5]

---

(١) المراد بعلل الوجود، العلة الفاعلية والعلة الغائية، والمراد يعلل الماهية العلة المادية والعلة الصورية.

(٢) «إليك» بحسب الطبعة الطهرانية، «ولك» بحسب الطبعة المصرية.

(٣) إلى هنا ينتهي الشيخ من الحديث عن العلل القوام، أي المادية والصورية، وقد ضرب المثلث والخط والمسطح مثالاً على ذلك.

(٤) «تكوّن» و«تقوّم» فعلان مضارعان من باب التفعيل، والشيخ الرئيس يرمي إلى بيان أن العلة الغائية والعلة الفاعلية غير داخلتين في قوام ذات المعلول.

(٥) وردت تلك العبارة في الطبعة الطهرانية على نحوين، الأول كما هي واردة أعلاه ومطابقة للنسخة المصرية، والثاني كالتالي: «علة فاعلية للعلة الغائية».

الشرح والتوضيح

نذكّر القارئ الكريم بأنّنا أشرنا في بداية هذا الكتاب إلى أن مسائل ومطالب الفلسفة تنقسم إلى أربعة أقسام وهي: إثبات الحقائق الوجودية، إثبات المقولات العشر، إثبات الأمور العامة، وإثبات المبادئ والعلل الأربع للموجودات، أي الفاعل، الغاية، الصورة، والمادة.

كما نذكر القارئ بأن النمط الرابع من كتاب الإشارات إنما يبحث حول الوجود وعلله.

والجدير ذكره أن مباحث هذا النمط تتوزع على مرحلتين: المرحلة الأولى هي ما تمّ بحثه (والفراغ منه) على مدى الفصول الأربعة الأولى حيث تبين لنا وعبر استدلالات أن الوجود أعم من المحسوس.

أما المرحلة الثانية، فيدور البحث فيها حول علل الوجود ـ وهذا ما سنتناوله في ما تبقى من فصول ـ حيث يتوجب الإلتفات في هذا المقام إلى أن علل الماهية إنما هي علل الوجود لكن مع الواسطة، لهذا، نحن أدرجنا البحث تحت عنوان «علل الوجود» و«علل الماهية»، وفيما لو اقتصر العنوان على «علل الوجود» لما كان هناك أي إشكال في ذلك.

العلّة هي ما يتوقّف وجود الشيء عليها، فإذا كان الشيء (المعلول) غير محتاج إلى سواها فهي علّة تامّة، وإن لم يكن الأمر كذلك، فهي علّة ناقصة.

والعلّة الناقصة، من المحال كونها نفس المعلول، بل لابدّ من كونها داخل المعلول أو خارجه. فإذا كانت داخل المعلول، فإن المعلول إما أن يكون معلولاً بواسطتها بالفعل، وإما أن يكون معلولاً بواسطتها بالقوة، في الحالة الأُولى تسمّى العلّة الصورية، وفي الحالة الثانية تسمّى العلّة المادية.

وأما إذا كانت العلة الناقصة خارج المعلول، فهنا ينحصر المورد في أربعة احتمالات: إما أن يكون وجود الشيء فيها، أو منها، أو لأجلها، أو لا شيء من ذلك. في الحالة الأُولى تسمّى العلّة، موضوعاً، وفي الثانية تسمّى فاعلاً، بينما تسمّى في الثالثة غاية، وأما في الرابعة فتسمّى بـ«الشرط والآلة وعدم المانع».

مع الإلتفات إلى ما ورد أعلاه، نستطيع أن نقسم العلة إلى ما يلي:

١ ـ العلّة التامّة. ٢ ـ العلّة الناقصة.

والعلّة الناقصة يمكن تقسيمها إلى ما يلي:

١ ـ العلّة المادية، ٢ ـ العلّة الصورية، ٣ ـ العلّة الفاعلية، ٤ ـ العلّة الغائية، ٥ ـ الموضوع، ٦ ـ الشرط والآلة وعدم المانع.

وبهذا الترتيب، إذا ضممنا أقسام العلّة الناقصة الستّة إلى العلّة التامّة، فإن العلل يصبح مجموعها سبعة، أما إذا اعتبرنا الموضوع والمادة قسماً واحداً، فيصبح مجموعها ستّة أقسام.

والشيخ في هذا الفصل، يقصر بحثه على أربعة أقسام فقط من العلل، أي: الفاعلية والغائية والمادية والصورية. من دون أن يأت على ذكر الأقسام الأخرى.

كما إنه لم يأت على ذكر الجنس والفصل اللّذين يشكلان مقوماً للماهية، على اعتبار أن البحث يتمحور ها هنا حول العلل الخارجية للوجود وليس العلل العقلية. ولهذا نلاحظ بأنهما يحملان على الماهية حملاً أولياً ذاتياً، بحيث لو كانا عللاً خارجية، للزم من ذلك كون العلة والمعلول أمراً واحداً وهو محال.

ولا ريب، أنه ليس ثمّة ما ينافي عدم كون الجنس والفصل علة خارجية، لكنهما في كل حال علة عقلية ومقوّمان ماهويان لدى العقل.

تقسيم آخر للعلل

ما ذكرناه من تقسيم للعلل، إنما يتمحور حول العلل الخارجية، أما إذا أردنا تقسيم العلل تقسيماً شاملاً يتضمن العلل كافة، الخارجية منها والعقلية، فيصبح التقسيم كالتالي:

العلل على نوعين: بالقياس إلى الخارج وبالقياس إلى العقل.

والأوّل يقسم إلى ستة أو سبعة أقسام وقد تقدّم ذكرها.

وأمّا الثاني فهو إما علل الماهية وإما علل الوجود. علل الماهية هي الجنس والفصل. وعلل الوجود، هي إما الموضوع، كالنفس، أو الفاعل كالعقل الفعال، أو الغاية كالتشبه بالمبادئ العالية والمبدأ الأول.

بناء على ذلك، فإن العلل ستة أو سبعة بالقياس إلى الخارج، وخمسة بالقياس إلى العقل.

دفع شبهة

كما هو معلوم، فالمثلث نوع من السطوح (المسطحات)، والسطح نوع من الكم المتصل والأعراض، والأعراض ليس لها مادة وصورة خارجيتين. بل هي بسيطة في الخارج، مع العلم أن العقل يقوم بتحليلها وإدراك جنسها وفصلها بعدما يكون قد شخص ما به الإمتياز وما به الإشتراك فيها، فيقوم بتعقل الجنس والفصل (أي جنس الأعراض وفصلها) اللّذين هما لا بشرط، ويعتبرهما بشرط لا، حيث يشكل لهما مادة وصورة ذهنيتين، كما هو الحال بالنسبة للعقول المجردة الّتي ليس لها مادة وصورة خارجيتين لكن لهما مادة وصورة ذهنيتين.

ومع الإلتفات إلى ما ورد أعلاه، يتضح لنا أن ما يقصده الشيخ من إيراد المثلث في حديثه هو التمثيل، لأن المثلث، في الحقيقة، لا مادة له أو صورة.

على هذا الأساس نرى بأن الشيخ ابن سينا اعتبر الخط والسطح بمنزلة العلة المادية والصورية للمثلث فقال: «كأنهما علتاه المادية والصورية» فلم يعتبرهما علة مادية وصورية في الحقيقة والواقع، لأن السطح ليس محلاً للصورة اضافة إلى أن الخط ليس صورة، بل الخط نهاية للسطح والسطح نهاية للمادة، ومن المحال أن تكون صورة الشيء نهاية له.

توضيح ملاحظة

بما أن الشيخ الرئيس قد تحدث عن قسمين من أقسام علل الوجود، (أي الفاعل والغاية) من دون أن يأتي على ذكر الأقسام الأخرى، من هنا نستطيع أن نستنتج أن عبارة «فقد يتعلق بعلة أخرى» أراد الشيخ من خلالها الإشارة إلى عدم انحصار علل الوجود بالفاعل والغاية، وبما أن الشيخ لم يكن بصدد الخوض في الأقسام الأخرى، لذا، صرف النظر عنها.

العلاقة بين الغاية والفاعل

أن نعتبر العلة والغاية من علل الوجود، فهذا أمر صحيح، لكن يجب الإلتفات إلى أن ما يؤثر في الوجود المعلول هو الفاعل وليس الغاية. فالغاية لها حيثيتان: الأولى حيثية

وجودية والثانية حيثية ماهوية، فالغاية من حيث الوجود إنما تكون معلول العلة الفاعلية، وأما من حيث الماهية فهي علة لفاعلية العلة الفاعلية.

يقول الملّا هادي السبزواري:

علّة فاعل بماهيّتها معلولة له بإنيّتها[١]

(بمعنى أن العلّة الغائية علّة للعلّة الفاعلية من حيث الماهية ومعلولة لها من حيث الوجود).

وبناء عليه، فإن الجنبة الماهوية للعلة الغائية تؤثر في فاعلية الفاعل أي هي الّتي تجعله يتصف بالفاعلية، حيث يكون الفاعل حينذاك مؤثراً في وجود المعلول، فتتوجد الغاية بعد ذلك على أثر وجود المعلول.

ولتوضيح المطلب بشكل آخر نقول: الفاعل لا يصل إلى مرحلة الشوق والإرادة والفعل ما لم يكن متصوراً لفعله ومصدقاً بفائدته، ففائدة الفعل هي غاية الفعل نفسها، تلك الغاية الّتي تكون متحققة ذهنياً في ذهن الفاعل قبل أن تتحقق في الخارج، حيث يبعث الوجود الذهني للفائدة والغاية على تحريك الفاعل لإنجاز فعله، وعليه، فإن الوجود الذهني للغاية يشكل علة لفاعلية الفاعل، والفاعل من جهة أخرى هو الّذي يهب التحقق لوجود الغاية العيني والخارجي، ولهذا يقال: «الفكر أولاً والعمل أخيراً».

فإذا لم يكن الشيء متحققاً في الذهن أولاً، كيف يمكن للإنسان البحث عنه والسعي خلفه وتطبيقه؟

فالإنسان لا يستطيع ـ بأي وجه من الوجوه ـ تحقيق ما يصبو إليه وبلوغ ما يرغب به، ما لم يكن متكئاً في عمله على عقله ومنطلقاً في تصرفاته وأفعاله من وجوده الذهني.

طرح إشكال

من خلال ما تقدم نصل إلى نتيجة مفادها أن الوجود الذهني للغاية، أو بعبارة أخرى، ماهية الغاية الموجودة بوجود ذهني، علة لفاعلية الفاعل الموجود بوجود خارجي.

---

(١) شرح غرر الفرائد، محقق وإيزوتسو، قسم الأمور العامة والجوهر والعرض، ص ١٦١.

وعليه، ثمة إشكال يطرح نفسه في هذا المجال وهو: إن العلة من حيث وجودها أقوى وأشرف من المعلول، فكيف يمكن للوجود الذهني أن يكـون هـا هـنا عـلة للـوجود الخارجي؟ أليس المعلول في هذا المورد أشرف وأقوى من العلة؟!

يمكن القول في سبيل رفع هذا الإشكال: وجود الغاية الذهـني ليس عـلة لفـاعلية الفاعل، بل الفاعل يكون فاعلاً بالقوة قبل تـصور الفـعل والتـصديق بـفائدته وقـبل الوصول إلى مرحلة الشوق والإرادة، ثمّ يصبح فاعلاً بالفعل بعدما تـتحقق كـل تـلك المراحل، وجدير بالذكر هنا أن الفاعلية بالقوة لها مراتب ودرجـات، حـيث تكـون ـ الفاعلية بالقوة ـ ذات قوة بعيدة بمقتضى بعض تلك المـراتب والدرجـات، وذات قـوة متوسطة وقريبة بمقتضى البعض الآخر منها.

فالفاعل الّذي لا يكون قد وصل إلى مرحلة تصور الفعل (أي فعله) فهو يكون مازال في مرتبة القوة المحضة والإستعداد الصرف، وهنا لابدّ من الإلتفات إلى أن مرتبة القوة المحضة تفصلها عن مرتبة الفاعلية بالفعل (أي عن المرتبة البعيدة) أربع مراحل، ثمّ بعد تصور الفاعل للفعل تكون الفاعلية بالقوة في مرتبة مـتوسطة، وتـفصلها عـن مـرتبة الفاعلية بالفعل ثلاث مراتب، وعندما يتم تصديق الفاعل بفائدة الفعل، فإن الفـاعلية بالقوة تكون مازالت هنا في مرتبة القوة المتوسطة أيضاً ولكن يفصلها عن مرتبة الفاعلية بالفعل مرتبتان. أما مع حصول مرتبة الشوق، فيكون الفاعل بذلك قد اقترب خطوة من الفعلية، إلّا أنه يبقى في مرتبة القوة المتوسطة. لكن مع حصول الإرادة، يخطو الفاعل آخر خطوة للإنتقال إلى حيز الفعلية لتصبح في ذلك فاعلية الفاعل بالفعل.

من خلال ما مرّ من توضيح يتبيّن لنا بأن ما يقال من أن الوجود الذهني لماهية الغاية علّة فاعلة لفاعلية الفاعل، إنما هو تعبير يفتقد إلى الدقة وغير صحيح. إذ هذا التعبير هو السبب في ايجاد ما طرح من شبهات والباعث على التساؤل عن كـيفية امكـان كـون الوجود الذهني علة للوجود الخارجي؟ وكيفية امكان كـون العـلة في مـرتبة ضـعيفة والمعلول في مرتبة قوية؟ فبحسب ما تقدم يتضح أن المسألة بخلاف ذلك. لأن الوجود الذهني ليس علة للوجود الخارجي، بل العلة والمعلول كلاهما له وجود خارجي. كما إن الفاعل يبقى فاعلاً بالقوة إلى أن تتحصل له مقدمات الفعل الإرادي ـ الّتي بعضها علمي

وبعضها انفعالي وبعضها الآخر فعلي[١] ـ فعندما تتحصل له تلك المقدمات يصبح فاعلاً بالفعل، مع العلم أن قوته تارة تكون قوة بعيدة، وتارة أخرى متوسطة وطوراً قريبة.[٢]

---

(١) المقدمة العلمية عبارة عن تصور الفعل والتصديق بفائدته. والمقدمة الإنفعالية عبارة عن الشوق النفساني، أما المقدمة الفعلية فهي عبارة عن الإرادة.

(٢) يراجع كتاب نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل ١١.

الفصل السّادس

الفرق بين علل الوجود وعلل الماهيّة

النص

تنبيه [١]

إعلم أنك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف في الأعيان أم ليس بموجود، بعدما تمثل [٢] عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود (في الأعيان). [٣]

الشرح والتوضيح

كل ممكن فهو مركب من وجود وماهية، والدليل على هذا التركيب هو أن وجود الشيء قد يكون في بعض الأحيان معلوماً من دون ماهيته. مثال ذلك ما يحصل معنا عندما نشاهد شيئاً عن بعد ونشك فيه، فيما إذا كان شجرة، أو صخرة، أو حيواناً. وفي بعض الأحيان الأخرى قد يحصل العكس تماماً، بحيث تكون ماهية الشيء معلومة لنا من دون وجوده كما هو الحال بالنسبة للجن، إذ نشك بموجوديته مع علمنا بأن ماهيته

---

(١) بما أن القارئ يستطيع إدراك الفرق بين الوجود والماهية مع قليل من التأمل، لذا، فإن هذا الفصل قد أدرج تحت عنوان تنبيه.

(٢) التمثل هنا يراد به المثال الذهني المتطابق مع العلم والإدراك.

(٣) عبارة «في الأعيان» وردت في النسخة الطهرانية ولم ترد في النسخة المصرية.

عبارة عن جسم ناري يتحصل بأشكال مختلفة. وفي بعض الحالات قد يكـون الشيء معلوماً لنا بلحاظ كل من ماهيته ووجوده، مثل الإنسان. وأما في حالات أخرى، فقد يكون كل من وجود الشيء وماهيته مجهولاً لنا، كما هو الحال بالنسبة للنفس.

ومع الأخذ بعين الإعتبار لما ورد أعلاه يتضح لنا أن الوجود والماهية ليسا شيئاً واحداً وأن هناك حالة من الإثنينية بينهما، فالوجود هو تحقق الأشياء وموجوديتها ويحمل عليها جميعاً على نحو الإشتراك المعنوي، بينما الماهية، تحكي عن ماهوية الأشياء وتبين حدودها، وهي مثار الكثرة والإختلاف فيما بينها. وفيما لو اعتبرنا الوجود والماهية أمراً واحداً، لأدى بنا ذلك إما إلى إنكار الإختلاف والتفاوت الماهوي بين الأشياء، وإما إلى إنكار كون الوجود مشتركاً معنوياً، وبالتالي اعتباره مشتركاً لفظياً.

مسألة الإشتراك المعنوي للوجود، من أمهات المسائل الفلسفية، بحيث لو لم تثبت وتعرف هذه المسألة، لكان مذهب التشكيك في الوجود ـ المنسوب إلى الحكماء الفهلويين ـ قد بقي في حيز الإبهام ومفتقداً إلى الدليل على صحته.

فالفائدة المرجوّة من الفصل الّذي نحن بصدده تكمن في أن الفرق بين علل الوجود وعلل الماهية هو تماماً كالفرق بين وجود الشيء وماهيته.

فالإنسان قد يعلم في كثير من الموارد ما هو قوام الشيء الفلاني. كأن يعلم أن الجسم مركب من مادة وصورة بحيث يكون مصدقاً لذلك موقناً به. لكنه من جهة أخرى قد لا يعلم فيما إذا كان الجسم (الفلاني) موجوداً أم لا؟ ممّا يعني أنه لا يصدق بموجودية الجسم بل يشك به.

وفي المثال الّذي أورده الشيخ ابن سينا، فإن الشخص يعلم أن المثلث مركب من خط وسطح، لكنه لا يعلم إذا ما كان المثلث موجوداً أم لا؟

والعكس يصح أيضاً، إذ ثمة شخص قد يعلم بموجودية المثلث من دون أن يعلم (أو يصدق) بأن المثلث مركب من سطح وضلع.

وخلاصة ما تقدم هي أن التصديق بوجود المثلث غير التصديق بكون المثلث مركباً من مادة تسمى السطح وصورة تسمى الخط... وهنا لا يخفى أن الحديث عن المثلث إنما هو من باب التمثيل وليس من باب أن المثلث مركب من مادة وصورة على نحو حقيقي.

على كل حال، قد يتفق ويحصل أن يكون الأمر الأول مشكوكاً والثاني معلوماً ـ بالنسبة لإنسان ما ـ وقد يتفق ويحصل العكس، كما من الممكن أن يكون كلاهما معلوماً أو كلاهما مجهولاً. لكن من الضروري الإلتفات في هذا المقام إلى أن العلم بأحدهما لا يستلزم العلم بالآخر، كما أن الشك بأحدهما لا يستلزم الشك بالآخر.

(لا يخفى على القارئ أن أحد الأمرين هو العلم بالموجودية والآخر هو العلم بالماهية).

وهكذا يكون قد اتضح لنا الفرق الكامن بين علل الوجود وعلل الماهية.

السبب في تكرار هذا المبحث

لقد سبق للشيخ الرئيس أن تناول نفس هذا المبحث في سياق مباحثه المنطقية، وهذا إن دل على شيء. فإنما يدل على أن تكرار هذا المبحث لا يخلو من الفائدة والثمرة.

الخواجة نصير الدّين يقول في سياق الإعتذار نيابة عن الشيخ لتكراره هذا المبحث بأن الغرض من طرحه في المنطق يختلف عن الغرض من طرحه ها هنا.

فالغرض من طرحه هنا هو التوضيح بأن هناك فرقاً بين العلل الّتي يحتاج إليها الشيء في وجوده ـ مثل الفاعل والغاية ـ والعلل الّتي يحتاج إليها الشيء في تحقق ذاته وماهيته في الخارج ـ مثل المادة والصورة ـ لهذا، فقد استحضر الشيخ مثالاً على ذلك الخط والسطح الشبيهين بالمادة والصورة.

أما الغرض من ذكر المطلب في المنطق فهو الحديث عن الفرق بين علل القوام أي الجنس والفصل ـ اللّذين يحتاج إليهما الشيء في تحقق ذاته وماهيته في العقل، بحيث أنهما يقومان ماهية الشيء في العقل ـ وسائر العلل الأخرى، أي العلل الأربع: المادية والصورية والفاعلية والغائية.

حصيلة البحث، هي ـ كما وضحنا سابقاً ـ أن هناك فرقاً بين العلل الّتي هي علل بلحاظ الخارج، والعلل الّتي هي علل بلحاظ العقل. فالجنس والفصل هما علل قوام الماهية بلحاظ العقل، بينما المادة والصورة هما علل قوام الماهية بلحاظ الخارج. ولقد أشرنا آنفاً إلى أن علل الوجود أيضاً تطرح تارة بلحاظ الخارج وطوراً بلحاظ العقل،

فبلحاظ الخارج هي الفاعل والغاية والموضوع والشرط، وأما بلحاظ العقل فهي النفس والعقل والمبادئ العالية.[1]

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ١، ص ٣٨ و ٣٩.

الفصل السابع
روابط العلل

النص

إشارة

العلّة الموجِدة للشيء الّذي له علل مقومة لماهيته، علّة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجميعها؛ في الوجود وهي علة الجمع بينهما.[1]

والعلّة الغائية الّتي لأجلها الشيء، علة بماهيتها ومعناها لعلّية العلّة الفاعلية، ومعلولة لها في وجودها؛ فإنّ العلّة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات الّتي تحدث بالفعل[2] وليست علّة لعليتها ولا لمعناها.[3]

الشرح والتوضيح

هناك ثلاثة محاور يتوجب توضيحها في هذا الفصل: ١ ـ الرابطة بين علل الوجود وعلل الماهية، ٢ ـ الرابطة بين علل الوجود بعضها ببعض، ٣ ـ الرابطة بين علل الماهية بعضها ببعض.

---

(١) المراد هنا هو أن العلة الفاعلية تكون أحياناً علة للصورة فحسب، وأحياناً أخرى علة للمادة والصورة معاً.

(٢) سيأتي في الشرح أن الغايات قد تكون بعد ذي الغاية، وقد تكون مترافقة معه. والعلة الفاعلية علة لوجود الغايات الّتي تتحقق بعد ذي الغاية.

(٣) الغاية من حيث الماهية علة، ومن حيث الوجود معلولة للعلة الفاعلية.

١ ـ الرابطة بين علل الوجود وعلل الماهية

ابتداء لابدّ من الإلتفات إلى أن الماهية على قسمين: الأول هو تلك العلل الّتي ليست مركبة في الخارج من مادة وصورة. والثاني هو تلك المركبة في الخارج من مادة وصورة.

والقسم الأول ينقسم بدوره إلى قسمين: الأول هو العلل الّتي تحتاج إلى موضوع ومتعلق. والثاني هو العلل الّتي لا تحتاج إلى موضوع ومتعلق؛ مثال العقول المجردة على نحو تام.

ومع الإلتفات إلى ما ورد أعلاه من تقسيم، نلاحظ بأن كافة المعلولات على ثلاثة أقسام:

ألف ـ مجردات تامة ولا تحتاج إلّا إلى العلة الموجِدة (أي العلة الفاعلة)، لكنها في الوقت نفسه مستغنية عن المادة والصورة والمتعلق والموضوع. فعلى سبيل المثال، العقول من المجردات التامة، لأنها مستغنية عن المادة في ذاتها وفعلها. أما النفوس، فهي مجردة غير تامة، وذلك لأنها متعلقة بالأبدان وغير مستغنية عنها في أفعالها.

ب ـ أعراض ونفوس تحتاج إلى العلة الموجِدة كما تحتاج إلى الموضوع أو المتعلق، لكنها مستغنية عن المادة. والشيخ لم يأت على ذكر هذين القسمين لأنهما لا علاقة لهما بعلل الماهية.

ج ـ أجسام بحاجة إلى العلة الموجِدة بالإضافة إلى حاجتها إلى المادة والصورة. وهذا القسم هو ما يبتغي الشيخ التركيز عليه ولقد قال عنه: «العلة الموجِدة للشيء الّذي له علل مقومة للماهية ...». والعلّة الموجِدة في هذا القسم تنحصر في حالتين: فإما علة للصورة فحسب، وإما علة للصورة والمادة معاً.

فالحالة الأُولى كالنجار الّذي هو علة لصورة السرير من دون مادته، والثانية كالعقل المجرد أو الجوهر التام المفارق، الّذي هو علة لصورة الجسم وأيضاً لمادته.

ولقد عبّر الشيخ عن الأولى بقوله: «علة لبعض تلك العلل كالصورة» وعن الثانية بعبارة: «أو لجميعها».

وفي كلا الحالتين، فالعلة الموجِدة علة للجمع بين المادة والصورة. وبعبارة أخرى، هي علة لتركيبهما، وهذا ما أشار الشيخ إليه بقوله: «وهي علة الجمع بينهما».

٢ ـ الرابطة بين علل الماهية بعضها ببعض

لقد تطرّقنا سابقاً إلى بعض التوضيحات حول هذا الموضوع، والآن نكمل ذلك فنقول: المعلولات بلحاظ الهدف والإبداع على نوعين:

معلولات إبداعية ومعلولات حادثة.

المعلولات الإبداعية مستغنية عن المادة والصورة وهي خارج حدود الزمان والمكان. أما المعلولات الحادثة، فإذا كانت من الجواهر فهي تتطلب مادة وصورة. كما تكون مسبوقة بالقوة والزمان إضافة إلى كونها ـ بالتأكيد ـ مختصة بمكان أيضاً.

أما إذا كانت ـ المعلولات الحادثة ـ من الأعراض فهي محتاجة إلى موضوع ومسبوقة بالزمان والقوة، وذلك على الرغم من كونها غير مختصة بمادة وصورة.

الغايات، من جهة أخرى، تختص أيضاً بوجود وماهية. وماهية الغايات قد تكون موجودة بوجود خارجي، كما قد تكون موجودة بوجود ذهني.

تجدر الإشارة إلى أن لا شيء من المعلولات لا غاية له. لكن من الضروري الإلتفات هنا إلى أن هناك فرقاً بين المعلولات الإبداعية والمعلولات الحادثة. ففي مورد المعلولات الإبداعية هناك الغاية الّتي تكون ـ سواء لناحية الوجود أو لناحية الماهية ـ دائماً مترافقة ومتلازمة مع المعلول من دون أن يوجد أي فاصلة بينهما. أما في مورد المعلولات الحادثة، فالأمر يختلف، حيث يكون وجود الغاية متأخراً عن المعلول بينما تكون ماهيتها متقدمة عليه.

وبعبارة أخرى: ماهية الغاية متقدمة على المعلول من حيث الوجود الذهني، ومتأخرة عنه من حيث الوجود الخارجي.

حصيلة ما تقدم هي أن الوجود الخارجي للغاية معلول للعلة الفاعلية، والوجود الذهني للغاية علة لفاعلية الفاعل، بمعنى أن الوجود الذهني للغاية يقوم بإيصال الفاعل والّذي هو فاعل بالقوة إلى مرتبة الفعل بحيث يصيّره «فاعلاً بالفعل».

وبناء عليه، ماهية الغاية الموجودة بوجود ذهني علة لفاعلية الفاعل، والفاعل علة للوجود الخارجي للماهية، وهنا لابدّ من التنبيه إلى أن ذلك كلّه لا يستلزم الدور، على اعتبار أن فاعلية الفاعل متوقفة على الوجود الذهني للماهية، والوجود الخارجي للماهية

متوقف على فاعلية الفاعل.

والدور يلزم في حال كان الفاعل ـ مثلاً ـ متوقفاً على الوجود الخارجي للغاية والوجود الخارجي للغاية متوقفاً في الوقت نفسه على الفاعل. أو في حال كان الفاعل متوقفاً على الوجود الذهني للغاية، وفي المقابل الوجود الذهني للغاية متوقفاً على الفاعل.

٣ ـ الرابطة بين علل الوجود بعضها ببعض

لم يبحث الشيخ الرئيس حول هذا الموضوع، وكذلك الخواجة، ونحن سوف نتطرّق إليه بهدف استكمال البحث حول روابط العلل وتحصيلاً للفائدة.[١]

هناك رابطة علية ومعلولية قائمة بين الصورة والمادة، فالصورة محتاجة إلى المادة كما إن المادة محتاجة إلى الصورة من دون أن يؤدي هذا إلى حصول الدور. إذ توقف المادة والصورة على بعضهما البعض توقف جائز لا استحالة فيه.

فالمادة تحتاج في تحصلها وفعليتها إلى صورة من الصور، أي إلى صورة لا معينة وليس إلى صورة شخصية ومعينة، بحيث تكون تلك الصورة اللّامعينة شريكة في العلية مع العلة الموجِدة، لكنها من جهة أخرى ـ أي الصورة اللّا معينة ـ تكون محتاجة إلى مادة شخصية ومعينة.

ولتوضيح مسألة الشراكة في العلية على مستوى الصورة، نستعرض المثال التالي: لنفترض أن هناك خيمة قام أحد الأشخاص بنصبها على أعمدة متعددة. ثمّ قام ذلك الشخص بإقتلاع أحد الأعمدة ووضع مكانه عاموداً آخر منع من سقوط الخيمة أرضاً، فهنا نلاحظ بأن علة بقاء الخيمة قائمة هو ذلك الشخص والأعمدة الأخرى، حيث يعتبرون شركاء في العلة.

فالمادة بدون صورة لا قوام لها، والعلة الفاعلة تقوّم المادة وتحصلها عن طريق صورة غير خاصة، أي بواسطة واحدة من الصور المتبادلة الّتي هي شريكة في العلة للعلة الفاعلية وبمنزلة العضد لها.

---

(١) نذكر القارئ الكريم بأننا تحدثنا في الفصل السابق عن كون الوجود الذهني للغاية علة لفاعلية الفاعل وما يترتب على ذلك من إشكال وماهو الرد عليه. ولقد استوحينا ذلك من كلام للعلّامة الطباطبائي (ره).

إشكال الفخر الرازي

للفخر الرازي إشكال يرتكز على عمومية العلة الغائية. فأصل الغائية من مسلمات الفلسفة الإلهية حيث يرى الفلاسفة الإلهيون بأن هناك غاية تتعلق بكل معلول ممكن. وحتّى لو لم تكن الغاية مترافقة مع المعلول الممكن، فإن الحكمة والعناية الإلهية تقتضي بجعل الممكن يصل في نهاية المطاف إلى الغاية المختصة به، وبتعبير الملّا هادي:

إذ مقتضى الحكمة والعـناية   إيصال كل ممكن لغـاية[١]

فالفخر الرازي يميز ويفرق بين الأفعال الطبيعية والأفعال الإراديـة، فـهو يـرى أن الأفعال الطبيعية منشؤها القوى الطبيعية، أما الأفعال الإرادية فمنشؤها فـواعـل ذوات شعور، على هذا، فإن الأفعال الإرادية لها ثمّة غاية متصوّرة من حيث أن لتلك الأفعال شعوراً وإدراكاً ناشئين ومستمدين من الفواعل الإرادية. لأن الوجود الذهني للغاية هو منشأ صيرورة الفاعل بالقوة فاعلاً بالفعل. أما القوى الطبيعية، فـهي فـاقدة للشـعور والإدراك، لذا، يستحيل أن تكون ماهية الغاية موجودة في ذهن تلك القـوى ومـنشأ لفاعليتها.

إذاً ليس للقوى الطبيعية ذهن أصلاً، حتّى تكون الغاية في ذهن تلك القوى وجوداً ذهنياً. وعليه ـ كما يرى الفخر الرازي ـ ليس للغاية وجود ذهني ولا وجود خارجي. فهي تفتقد إلى الوجود الذهني لأن القوى الطبيعية تفتقد إلى الذهن، وتفتقد إلى الوجود الخارجي، لأن الغاية تكون بعد المعلول وليس قبله.

جواب الخواجة على إشكال الفخر الرازي

لقد تصدّى الخواجة إلى إشكال الفخر الرازي من خلال القول بوجود شعور وادراك عند عموم الموجودات، فهو يرى أن كل موجود لديه من الشعور والإدراك بمقدار مـا لديه نصيب من الوجود. ممّا يعني أن لا شيء من الموجودات بفاقد للشعور، فـفقدان الشعور والإدراك مساوق للعدم، بينما توفر الشعور والإدراك مساوق للوجود. فكلما كان الوجود أكثر شدة وشرفاً كان الإدراك والشعور كذلك، والعكس صحيح، أي كلما كان

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص ١١٨.

الوجود أكثر ضعفاً وإنحطاطاً، كان الإدراك والشعور أشد ضعفاً وإنحطاطاً أيضاً.

ومع الأخذ بعين الإعتبار لما أورده الخواجة يتبيّن لنا أن للقوى الطبيعية شعوراً وإدراكاً تبعاً لمرتبتها الوجودية، كما أن ماهية الغايات موجودة ومتحققة في أذهانها قبل تحقق الوجود الخارجي... وهكذا يرتفع إشكال الفخر الرازي.

وهنا لا يخفى علينا أن جواب الخواجة عبارة عن جواب مبنائي، بمعنى ضرورة كون الشخص معتقداً بأن كافة الموجودات ـ السافلة والعالية، المادية والمجردة، الممكنة والواجبة ـ تتمتع بشعور وإدراك، حتّى يكون جواب الخواجة مقنعاً بالنسبة له. أما إذا كان الشخص منكراً لهذا المبنى (مبنى الخواجة) فإن إشكال الفخر الرازي يبقى من دون حل على الرغم من جواب الخواجة.

من هنا نجد لزاماً علينا البحث عن حل آخر، يتسم بالمقبولية والعقلانية، بمعزل عن رفض أو قبول مبدأ الشعور والإدراك عند كافة الموجودات.[1]

جواب آخر على إشكال الفخر الرازي

للغاية معنيان: أحدهما ما لأجله الحركة، والآخر ما إليه الحركة.

يقول الملّا السبزواري:

فغاية فيما إليه الحركة   وما لأجله غدت مشتركة

بمعنى أن كلمة «غاية» مشتركة بين «ما إليه الحركة» و«ما لأجله الحركة».

والهدف من ذكر ذلك التقسيم هو القول بأن الفواعل الطبيعية لها غاية، لكن ليس بمعنى «ما لأجله الحركة» بل بمعنى «ما إليه الحركة». وهذا لا يستلزم كون الفواعل الطبيعية مستشعرة ومدركة للغاية، بخلاف الفواعل الإرادية الّتي لا تقوم بفعلها إلّا من أجل هدف تدركه وتستشعره، ومن هذا الباب، فهي ـ الفواعل الطبيعية ـ تتسم بالغاية وفق معنى «ما لأجله الحركة». ممّا يعني كونها واجدة للشعور وليست فاقدة له.

والمعنيان المذكوران أعلاه قد يلتقيان في بعض الموارد عند شيء واحد، وفي موارد

---

(١) م.ن.

أخرى قد يفترقان عن بعضهما. مثل الشخص الّذي يتعب في مكان فيتركه إلى مكان آخر طلباً للراحة، فهنا المكان الآخر يمثل بالنسبة له «ما لأجله الحركة» وفي الوقت نفسه «ما إليه الحركة». أما الشخص الّذي يقصد المسجد يهدف الصلاة، فإن الصلاة في هذا المورد تمثل بالنسبة له «ما لأجله الحركة» بينما يمثل المسجد «ما إليه الحركة».

ونحن لا نهدف إلى الإدعاء بكون الأفعال الطبيعية خالية تماماً من الغاية بحسب معنى «ما لأجله الحركة»، كلّا بل نحن نقبل إتصافها بالغاية وفق ذلك المعنى، إلّا أنه لابدّ من الإلتفات إلى أن الشعور بالغاية بحسب معنى ما لأجله الحركة غير متحقق في أذهان الفواعل الطبيعية ـ وهي أصلاً لا أذهان لها ـ بل في أذهان المبادئ العالية، حيث أن هذه المبادئ تسيطر على تلك الفواعل سيطرة تامة، وتسخرها لنفسها، وتجعلها خاضعة لنظامها وسننها.

وهنا يتسع المجال للحديث عن فائدة الفعل، وليس فائدة الفاعل، لأن الفاعل أي واجب الوجود غني مطلق ومنزه عن القيام بأي فعل يهدف إلى جلب المنفعة لذاته أو دفع الضرر عنها، أما بالنسبة لفعل الفاعل، فإن أفعاله جميعاً ذات غايات، إضافة إلى أنه (الفاعل) غاية الغايات ومبدأ المبادئ، فهو غاية كل فعل ـ سواء مع الواسطة أو بلا واسطة ـ والغايات المترتبة على أفعاله إليه منتهية لا محالة، من هنا، فإن القوى الطبيعية، وعلى الرغم من إفتراض كونها فاقدة للإدراك والشعور، غير فاقدة للغاية وذلك لأن الذات الإلهية المقدسة تمثل الغاية الحقيقية لكافة القوى الطبيعية والفواعل الإرادية.[١]

كلام للشهيد مطهري

يقول الأستاذ مطهري عقب فراغه من تناول مطالب حول أصل العلية:

بإختصار يمكن القول أن هناك ثلاثة إشكالات:

ألف ـ كيف يمكن القول أن بعض العلل تقوم بأعمالها من أجل هدف وغاية، على الرغم من كونها فاقدة للشعور والإدراك.

---

(١) يتحدّث الشيخ مفصّلاً حول هذا الموضوع في نمط الغايات من كتاب الإشارات.

ب ـ بعض الفواعل والعلل أسمى من المادة وفوق الطبيعة، بحيث إنها تتسم بكل ما يتصف به الممكن من كمال وفعلية، مثل العقول المجردة وذات الباريء تعالى، فهنا ألا يمكن القول: الموجودات الممكنة إنما تقوم بفعلها من أجل غاية وهدف، والسبب في أنها تقوم بفعلها من أجل غاية وهدف يعود إلى أنها تبتغي من وراء فعلها إكمال وجودها وطرد النقص عنه (وهذا بحد ذاته يعبّر عن حالة كمالية تتصف بها تلك الموجودات). فالإشكال هو أن ذلك لا يمكن تقبله في مورد الفاعل كما هو الحال في مورد الممكن.

ج ـ أصل العلة الغائية لا يتسم بالكلية حتّى في مورد الأفعال الإرادية، إذ مع أن بعض أفعال الإنسان تصدر عن إرادته، لكنها في الوقت نفسه قد تكون غير هادفة، وتسمى هكذا أنواع من الأفعال بالعبثية.[1]

من خلال ملاحظتنا لهذه الإشكالات الثلاثة، نجد بأن الأول ينحصر في مورد الطبيعة، والثاني في مورد الباريء تعالى والعقول المجردة، بينما الثالث في مورد الإنسان.[2]

١ ـ بالنسبة للإشكال الأول يقول الشهيد مطهري بأن هناك شقين يتفرعان عنه:

الأوّل: هل من اللّازم فعلاً أن يكون هناك شعور وإدراك كلّما كان هناك علة غائية، أم أن ذلك غير لازم؟ أي هل يمكن القول بأن الطبيعة فاقدة للشعور والإدراك؟ أم أن الطبيعة ليست بسيطة إلى الحد الّذي يخولنا الجزم بكونها فاقدة للشعور والإدراك؟ في الجواب على ذلك نرد بأن القدر المسلم به هو أن الطبيعة الفاقدة للروح، لا تمتلك من الشعور الدرجة نفسها الّتي يمتلكها الإنسان والحيوان. إلّا أن النفي المطلق للشعور والإدراك عن الطبيعة أمر قابل للبحث والجدال، ولقد شكلت هذه المسألة نقطة مهمة شغلت بال المفكرين والمهتمين سابقاً وحاضراً.

الثاني: سواء اعتبرنا أن أفعال الطبيعة ذات غاية أم لم نعتبرها كذلك. أو مع غض النظر عمّا إذا كان للطبيعة منزلة سفلية من الشعور أم لم يكن لها، فهنا ثمة سؤال يطرح وهو: هل في إتصال الطبيعة وترابطها نوع من النظام والتناسق يدفع بنا على نحو الإجمال إلى الاعتراف بوجود اهتمام وعناية بالهدف المتوخى من الطبيعة من قبل الطبيعة نفسها،

---

(١) مجموعة آثار الاستاذ مطهري، ج ٥، ص ٤٣١ و ٤٣٢.

(٢) م. ن.

أو من قبل القوة المسخِرة للطبيعة، أم أنه لا وجود لمثل ذلك النظام والتناسق؟ وبعبارة أخرى: هل يستطاع تفسير النظام العجيب للموجودات عن طريق آخر غير العلية الغائية، أم أن ذلك غير مستطاع؟[١].

٢ ـ يقول الأستاذ حول الإشكال (الثاني) المطروح في مورد الباريً والعقول المجردة: إذا كان المقصود من تحقق الغاية هو أن يكون ثمة غاية للفعل، وإذا كان ما يقصد من الغاية هو «ما إليه الحركة»، فإن أفعال الباريً الباريً تعالى جميعها ذات غاية، بينما إذا كان المقصود من الغاية هو كون ذات الباريً عزّ وجلّ ذات غاية وفق معنى «ما إليه الحركة» فالجواب ها هنا محكوم بالنفي. أما إذا كان المقصود ـ من الغاية ـ هو أن يكون هناك غاية للفعل أو للفاعل بمعنى «ما لأجله الحركة»، فالجواب ها هنا محكوم بالإثبات، لأن الأمر كما ذكرنا سابقاً من أن الرابطة بين ذات الحركة وهدفها مسألة طبيعية، فالحركة موجهة وهادفة، وتابعة وخاضعة لجهتها وهدفها بنحو طبيعي. وبما أن لذات الباريً تعالى علماً بنظام الوجود ـ بالنحو الّذي هو عليه ذلك النظام ـ وهي تريد كون نظام الوجود بالنحو الّذي يتوجّب كونه بالطبع وبالذات. لذا فإن الباريً عزّ شأنه يقوم بإيجاد كل شيء وفق تلك الإرادة ولأجل ذلك الهدف، بحيث ما من شيء إلّا ومرجعه إليه سبحانه. وهنا لابدّ من كون ـ كما ذكرنا سابقاً ـ «ما إليه الحركة» و«ما لأجله الحركة» أمراً واحداً ـ على اعتبار أن الباريً موجد ومبدئ كل شيء وإليه مرجع كل شيء ـ، وهذا لا يبعث البتة على كون ذات الباريً ناقصة ومستكملة، لأن هذا الإشكال يرد فيما لو كان لذات الباريً غاية بمعنى «ما إليه الحركة». كما لا يلزم هنا كون الباريً غير متصف بالحكمة ـ والعياذ بالله ـ لأنه بعدما اتضح أن فعله يتحرك باتجاه هدف ومقصد، وأنّه هو من يوجد فعله لأجل ذلك الهدف والمقصد، يصبح الكلام عن عدم حكمته وخلو فعله من الغرض منتفياً. هذا بالإضافة إلى إنه ليست من مستلزمات الحكمة أن يكون الحكيم مستفيداً من فعله ومكملاً لوجوده من خلال ذلك.[٢]

٣ ـ يقول الأستاذ مطهري في مورد الإشكال الثالث المتعلق بعبثية بعض أفعال

---

(١) م. ن. ص ٤٣٢.

(٢)

الإنسان: والآن يصل الدور للحديث عن الأمور العبثية. وكيف يمكن افتراض أن يكون هناك أفعال خالية من هدف وغاية؟ وهل يمكن في الواقع أن تصدر فعالية عن قوة ما على نحو يخلو من هدف وغاية؟ وهل يمكن كون ما هو عبثي، أمراً نسبياً. بمعنى أن يكون هناك قوة قد صدرت عنها فعالية وأخرى لم يصدر عنها أية فعالية. فنتوقع صدور أثر القوة الّتي لم تحصل فيها فعالية، من القوة الّتي حصل فيها فعالية (بمعنى اعتبار الأمر العبثي نسبياً من خلال المقايسة بين القوتين).

في الحقيقة، إن كافة الموارد الّتي تندرج في إطار ما يسمى بالعبث، البطلان، العادة، الجزاف، هي في الواقع ليست بالعبث، ولا بالبطلان ولا بالجزاف ولا غير ذلك. فإذا دققنا في تلك الأمور نلاحظ بأن السبب في اطلاق تلك التسميات عليها، إنما يعود إلى كونها تخلو من مبدأ وفاعل عقلاني. فمبدؤها لا يتعدى التخيل والشوق النفساني بحيث لا يصل إلى مقام الإدراك والإرادة العقلانية.[1]

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦٠ و ٤٦١.

الفصل الثامن
العلّة الأُولى علّة فاعليّة

النص

إشارة

إن كانت علة أولى[1] فهي علة لكل وجود، ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود.[2]

الشرح والتوضيح

بما أن البحث يدور في هذا النمط حول علل الوجود ـ ولقد تمّ إلى الآن تناول عدة مباحث تتعلق في هذا المجال ـ لذا فإن البحث في هذا الفصل سيتمحور بشكل أساسي حول خصائص العلة الأولى.

إن واحدة من الخصائص الّتي تختص بها العلة الأولى هي ضرورة كونها علة فاعلية، واستحالة كونها علة صورية أو مادية أو غائية.

---

(١) فعل «كان» الوارد في العبارة من الأفعال التامة وليس الناقصة، لذا لا يحتاج إلى خبر، و«علة» تقع في محل فاعل له.

ولقد استعرض الشيخ المطلب على نحو القضية الشرطية لأنه لم يقم إلى الآن بإثبات وجود العلة الأولى.

(٢) حصيلة البحث في هذه الإشارة تكمن في أن العلة الأولى لايمكن كونها إلّا علة فاعلية، ويستحيل كونها علة صورية، أو مادية، أو غائية.

لا شكّ أنه يتوجب علينا فيما بعد إثبات استحالة حصول الدور والتسلسل في نظام الوجود، كما يتوجب إثبات ضرورة إنتهاء سلسلة العلل والمعلولات إلى علة أولى تكون علة العلل ومبدأ المبادئ. إلّا أنه يمكن لنا الآن الحديث عن بعض خصائص العلة الأُولى قبل أن نبدأ في إثبات كل ذلك. ومن هنا فإن الشيخ الرئيس قد تناول المطلب في هذا الفصل على نحو القضية الشرطية، مستفيداً من فعل «كان» التام، وهو ما عبّر عنه في قوله: «إن كانت علة أولى ...».

لهذا فنحن لا نرى ثمة مانعاً من البحث حول خواص واجب الوجود والتثبت من كونه مستغنياً عن علة ومنزهاً عن أن يكون جزءاً وشريكاً ومكافئاً، قبل الشروع بإثبات موجوديته. لنصل في النتيجة إلى الحكم التالي: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات!!

فالشيخ يتحدث في هذا المقام عن إحدى خواص واجب الوجود، وهي وجوب كونه علة فاعلية وليس علة أخرى.

والدليل على هذا المدعى واضح وهو: العلة الأولى متقدمة على سائر المعلولات كما هي متقدمة على سائر العلل. وكل ما هو متقدم على سائر العلل والمعلولات في نظام الوجود، لابدّ أن يكون علة فاعلية، والنتيجة هي أن العلة الأولى علة فاعلية.

صغرى الإستدلال الوارد أعلاه بديهية ولا حاجة إلى إثباتها، انما كبراه، أي وجوب كون العلة الفاعلية فقط متقدمة بالمطلق في نظام الوجود، فالدليل عليها يكمن في أن سائر العلل الأخرى، إنما هي علل ومعلولات في الوقت نفسه، وذلك لأن العلل محصورة في أربع، إحداها فاعلية، والأخرى صورية ومادية وغائية.

فالعلة الصورية لا يمكن كونها العلة الأولى لأن الشيء المركب من مادة وصورة ـ أي الجسم ـ لا يكون إلّا معلولاً، أي له علة والشيء الّذي هو علة للجسم، هو بالتأكيد علة لأجزاء الجسم أيضاً. والصورة بما أنها جزء من الجسم، لذا، فهي معلولة لفاعل الجسم وعلته. ولقد تحدثنا سابقاً عن هذا الموضوع حيث تبين لنا أن النجار ليس فاعلاً لمادة السرير بل هو فاعل لصورته فحسب. بخلاف الجوهر المفارق الّذي يكون فاعلاً لصور الأشياء الطبيعية وأيضاً فاعلاً لمادتها.

أمّا الدليل على عدم كون العلة الأولى علة مادية فهو أن علة الشيء المركب من مادة وصورة ـ الجسم ـ محصورة في أحد احتمالين: فهي إما أن تكون كالجوهر المفارق، أي علة للصورة والمادة معاً، وإما أن تكون كالنجار، أي علة للصورة فحسب. بالنسبة للإحتمال الأول يمكن الإستنتاج بسهولة أن العلة المادية معلولة للجوهر المفارق، وبالتالي لا يمكن كونها علة أولى. أما بالنسبة للإحتمال الثاني، فمع قليل من التأمل نلاحظ بأن الفاعل (أي النجار) ليس موجداً لمادة السرير ـ أي الخشب ـ على الرغم من الدور الّذي لعبه في إيصال مادة السرير إلى حد الفعلية، وبناء عليه: فيما إذا كان الفاعل موجداً للمادة فهو فاعل لها على الإطلاق. وإما إذا لم يكن موجداً للمادة، فهو ليس فاعلاً لها على الإطلاق، بل له دور عليّ فحسب، بلحاظ أنه أخرج المادة إلى حيز الفعل.

أمّا الدليل على عدم إمكانية كون العلة الأولى علة غائية فهو ـ كما أشرنا سابقاً ـ أن الغاية في الوجود الخارجي إنما تحدث بعد تحقق الشيء (المتعلقة به). من هنا فهي ليست متأخرة عن الفاعل فحسب، بل عن المادة والصورة أيضاً.

لا شكّ أن المطلب في مورد المعلولات غير الحادثة ـ أي الجواهر المفارقة ـ يختلف عمّا هو عليه ها هنا، فهناك يمكن تناول المطلب على نحو آخر، إذ أن غايات تلك المعلولات مترافقة معها دوماً ومع ذلك، فهي معلولة ومتأخرة عن الفاعل والعلة.

فالحالة الوحيدة الّتي تكون فيها العلة الغائية متقدمة على سائر المعلولات ومنطبقة على العلة الفاعلية، إنما تكمن في مورد الذات المقدسة لواجب الوجود. حيث أنه هو الفاعل والغاية معاً. وإليه تنتهي سلسلة العلل الفاعلية كافة. كما إليه تنتهي سلسلة كل الغايات، فهو مبدأ المبادئ وغاية الغايات سبحانه.

وهكذا نلاحظ خطأ ما ذهب إليه المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة، حيث ذهب الأشاعرة إلى القول بإنكار الغاية في مورد أفعال البارئ تعالى، هرباً من الوقوع في محذور اتصاف ذات البارئ بالنقصان. وحيث ذهب المعتزلة إلى القول بأن للبارئ غاية في أفعاله من دون أن يكون له غاية في ذاته، والصواب في ذلك هو ما يقوله الفلاسفة من أن الغاية في مورد الواجب هي عين ذاته ولا شيء سوى ذلك.

ونستطيع الحكم بأن نظرية الفلاسفة في مورد العلة الغائية، وخاصة صدر المتألهين منهم، قد بلغت الذروة في معالجة هذا المطلب، حيث لا ذروة فوق تلك الذروة..

الفصل التاسع
تقسيم الموجود إلى واجب وممكن
(المقدمةّ الأولى لإثبات واجب الوجود)

النص

تنبيه

كل موجود إذا التُفِتَ إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون.[1]

فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم[2] وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعدما فرض موجوداً؛ بل إن قرن بإعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً.[3]

وإن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان؛ فيكون بإعتبار ذاته الشيء الّذي لا يجب ولا يمتنع.

فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته.

---

(١) المقسم في هذا التقسيم هو نفس الموجود، أي أنه ـ المقسم ـ على نحو «لا بشرط».

(٢) الحق بالذات، واجب الوجود بالذات، القيوم، كلها تعابير تؤدي معنى واحداً.

(٣) إذا لم يكن الموجود واجباً بالذات، فهو أيضاً ليس ممتنعاً بالذات. وذلك على اعتبار أنه لاسبيل إلى الإمتناع في ظل موجودية الشيء.

الشرح والتوضيح

إلى هنا يكون الشيخ الرئيس قد تناول بعض الأهداف المطلوبة من خلال مباحث هذا النمط، مقدّمةً للحديث عن الهدف النهائي المنشود.

والأهداف الّتي تمّ استعراضها إلى الآن هي عبارة عن أن الموجود أعم من المحسوس إضافة إلى تبيين علل الوجود، وأما الهدف النهائي المتوجب تحقيقه في هذا المجال فهو اثبات واجب الوجود ووحدانيته وبيان صفاته الثبوتية والسلبية.

وقبل أن ننتقل إلى إثبات واجب الوجود، يتوجب علينا الإشارة إلى مقدّمتين، الأُولى تتعلّق بتقسيم الموجود إلى واجب وممكن، إضافة إلى تبيين ماهية الممكن، والثانية تتعلّق بحاجة الممكن إلى مرجِّح في وجوده.

إذ طبقاً للتقسيم الّذي أورده الشيخ الرئيس في هذا الفصل، فإن الموجود ـ بما هو موجود ـ لا يتعدى واحدة من حالتين: فإما أن يكون واجباً بالذات، وإما أن يكون ممكناً بالذات وواجباً بالغير، ولا شك أن كل ما يتلبس بالوجود ليس ممتنعاً، لا بالذات ولا بالغير، وذلك لأنه يستحيل كون الموجود ـ بما هو موجود ـ ممتنعاً بالذات أو بالغير، إذ لو كان ممتنعاً، بالذات لما كان موجوداً، ولو كان ممتنعاً بالغير، لكان ممتنعاً من ناحية عدم العلة، هذا في حين أن الممكن بالذات، عندما يتلبس بلباس الوجود، يصبح واجباً من ناحية الغير.

والشيخ الرئيس ها هنا، قام بإطلاق تسمية «الحق بذاته» على «واجب الوجود». حيث يتضح لنا من خلال ذلك أن «ممكن الوجود» باطل بذاته، وإذا كان له نصيب من الإتصاف بالحقيقة، فإن ذلك من جهة الغير وليس من جهة ذاته، فواجب الوجود سبحانه غني عن الغير من حيث الثبات والدوام والغنى، ومن حيث الكمالات كافة، وكل ما يتصف به تعالى فهو من حيث ذاته الحقة، بخلاف الممكن الّذي يستمد من الغير كل كمال يتصف به.

بناء عليه، فإن البارئ عزّ وجلّ حق بالذات وقيوم، وهاتان الصفتان ـ الحق والقيوم ـ من أسماء الله الحسنى. ولقد أشرنا سابقاً إلى معنى كلمة حق ـ الّتي تستخدم وفق معانٍ مختلفة من باب الإشتراك اللفظي أو من باب الحقيقة والمجاز ـ وتبيّن لنا هناك أن إحدى

معانيها هو الموجود الدائم. والبارئ تعالى أحق الحقائق لأن دوامه ذاتي تقدس إسمه:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل   وكل نـعيم لا محـالة زائـل[١]

أما إسم «قيوم» فيقول الخواجة الطوسي حوله: «هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الإطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى».

ولقد استخدم الخواجة قيد «على الإطلاق» إشارة منه إلى نفي أنحاء التعلقات عن ذاته تعالى، بمعنى أن القيوم هو الموجود القائم بذاته المنزه عن أنحاء التعلقات، من قبيل تعلق المعلول بالعلة التامة والعلة الناقصة، وتعلق المشروط بالشرط وتعلق الصورة بـالمادة، وتعلق النفس بالبدن وتعلق العرض بالموضوع و...

(١) البيت لـ «لبيد» الشاعر الجاهلي المعروف، الّذي أدرك الإسلام واعتنقه. ولقد قال النّبي (ص) عند سماعه لهذا البيت: «اللّهمّ ألا إن العيش عيش الآخرة».

الفصل العاشر

حاجة الممكن إلى مرجِّح في وجوده

(المقدّمة الثانية لإثبات واجب الوجود)

النص

إشارة

ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، [١] فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه. من حيث هو ممكن. [٢] فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته. [٣]

فوجود كل ممكن هو من غيره. [٤]

الشرح والتوضيح

يتناول الشيخ الرئيس في هذه الإشارة المقدمة الثانية لإثبات واجب الوجود، ونعني بها، حاجة الممكن إلى مرجِّح في وجوده.

---

(١) «ما» الواردة هنا تفيد معنى الشرط، والجملة هنا شرطية أيضاً. أما جملة «فإنه ليس...» فهي تعليل لجزاء الشرط.

(٢) الإمكان بمعنى سلب ضرورتي الوجود والعدم. وهو مناط احتياج الشي الممكن إلى «علة».

(٣) المراد هنا هو أن وجود الممكن متوقف على وجود العلة، وعدمه متوقف على عدمها.

(٤) هذه الجملة تمثل نتيجة للمقدمات الّتي تمّ طرحها في هذه الإشارة.

يقول الملّا هادي السبزواري في هذا المجال:

قد لزم الإمكان للماهية وحاجة الممكن أوّلية[1]

فعندما يقال: الإمكان لازم للماهية، فليس المقصود من ذلك، اللزوم الإصطلاحي المستلزم لتحقق العلية بين اللّازم والملزوم، بل المقصود هو أن مجرد فرض الماهية ـ من حيث هي ـ يكفي لإتصافها بالإمكان من غير حاجة إلى أمر زائد.[2]

وعلى الرغم من كون مسألة احتياج الممكن في وجوده إلى علة، من البديهيات إلّا أنه لابدّ أولاً من توضيح تلك المسألة وتشريحها، نظراً لما يحيط بها من إبهام ولعدم إتسامها بالقدر الكافي من الوضوح.

وفي سبيل رفع الإبهام عن المسألة المذكورة نستعرض القضية الشرطية المنفصلة التالية: لكي يصير الممكن موجوداً، فهو إما أن يكون محتاجاً إلى علة في ذاته وإما أن لا يكون كذلك، فهذه الشرطية المنفصلة، من المحال اجتماع طرفيها، كما من المحال ارتفاعهما، بمعنى استحالة اجتماع حاجة الممكن إلى علة مع عدم احتياجه إليها. واستحالة ارتفاع حاجة الممكن إلى علة وعدم حاجته إليها أيضاً.

وهنا يتوجب علينا معرفة أي الطرفين في القضية المذكورة صحيح وأيهما ممتنع. فإذا أمكن صيرورة الممكن موجوداً من قبل ذاته ومن دون تدخل علة خارجية، فإن ذلك يستلزم حصول الترجُّح من دون مرجِّح. لأن الممكن، كما هو معلوم، نسبته متساوية إلى الوجود والعدم، ولهذا فهو يخلو من أي اقتضاء يرجّحه بإتجاه أحد الطرفين (الوجود أو العدم). فالأمر أشبه ما يكون بميزان متساوي الكفتين إذ لا يمكن ترجح واحدة منهما على الأخرى ما لم نقم بإنقاص أو زيادة ما في إحداهما من وزن. وفي غير تلك الحالة لا شكّ في ثباتهما متساويتين.

فالوجود والعدم متساويان بالنسبة إلى الممكن، والممكن بحسب ذاته لا يقتضي أياً منهما. من هنا، نلاحظ بأنه مع التوجه إلى عدم امكانية حصول ترجّح من دون مرجِّح، لا نجد أن أمامنا من سبيل سوى القبول بأن الطرف الثاني من القضية الشرطية المذكورة ممتنع ومحال.

---

(١) شرح غرر الفرائد، مهدي محقق وإيزوتسو، قسم الأمور العامة والجوهر والعرض، ص١٠١.

(٢) المصدر نفسه، ونهاية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل الأول.

ولقد أشار الشيخ إلى بطلان الطرف الثاني من تلك القضية بقوله: «ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته» كما أشار إلى استحالة تحقق الترجّح من دون مرجّح عندما قال: «فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، من حيث هو ممكن».

ما تقدّم كان شرحاً وتوضيحاً لكلام الشيخ الرئيس بحسب وجهة نظر الخواجة الطوسي، إلّا أن للفخر الرازي رأياً آخر في هذا المجال فهو يقول ما مضمونه: يشتمل كلام الشيخ الرئيس على بيان أمرين: الأول هو أن وجود الممكن ليس من قِبل ذاته، والثاني أن وجود الممكن إنما هو من قِبل (جهة) الغير.[1]

فيرى الفخر الرازي أن الأمر مستدرك وتحصيل حاصل، على اعتبار أن الممكن نسبته متساوية إلى كل من الوجود والعدم ولا يقتضي أياً منهما بحسب ذاته. إذ لو كان وجود الممكن أو عدمه نابعين من ذاته، لكان الممكن مقتضياً الوجود أو مقتضياً العدم. ومن البديهي أن نقيض الإقتضاء هو عدم الإقتضاء وليس إقتضاء العدم أو إقتضاء الوجود أو إقتضاءهما معاً. فكيف يمكن لشيء أن يكون بالنسبة إلى الوجود والعدم في حالة لا إقتضاء، كيف يمكن له أن يقتضي الوجود أو العدم أو كليهما؟ ألا يعني هذا اجتماع النقيضين؟! وكيف يمكن أن يكون شيء ما بالنسبة إلى الوجود والعدم ليس في حالة إقتضاء كما ليس في حالة عدم الإقتضاء؟ ألا يعني هذا ارتفاع النقيضين؟!

مع الأخذ بعين الإعتبار لما تقدم ذكره، نجد بأن الأمر الأول بديهي، وبحسب تعبير الرازي مستدرك. ولا حاجة إلى إثباته. فكل من يملك تصوراً صحيحاً لمعنى الإمكان يدرك من دون مشقة أن الممكن لناحية ذاته غير ملبس بلباس الوجود.

أما الأمر الثاني ـ أي كون وجود الممكن مُعطى للمكن من جهة الغير وليس من ذاته ـ فهو أمر يحتاج إلى دليل، لأن مجرد علمنا بأن وجود الممكن ليس من ناحية ذاته، لا يكفي لإثبات بأن وجود الممكن من ناحية الغير. إذ الإعتراف بكون وجود الممكن غير مستمد من ذات الممكن. يضعنا أمام احتمالين، الأول أن يكون وجوده من ناحية الغير، والثاني أن يكون ناتجاً عن الإتفاق. والمراد بالإتفاق هنا، هو أن يكون وجود الممكن غير مُقتضى من قبل ذاته، وغير مقتضى من قبل الغير. فعلى فرض أن وجود

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ١٩.

الممكن مقتضى من قبل ذاته، فذلك يعني كون وجود الممكن معلولاً لذاته، أما على فرض أن وجود الممكن مقتضى من قبل الغير، فذلك يعني كونه معلولاً للغير، وفي كلا الحالتين هناك مقبولية بأصل العلية. أما إذا ادّعينا بأنّ وجود الممكن ناتج عن الإتفاق فذلك يعني في الحقيقة إنكارنا لأصل العلية.

بناء على ما تقدّم، نجد بأن هنالك ثلاثة احتمالات مطروحة أمامنا: ١ ـ أن يكون وجود الممكن من ناحية ذاته ومعلولاً من قبلها، ٢ ـ أن يكون وجود الممكن من ناحية الغير ومعلولاً له، ٣ ـ أن يكون وجود الممكن من ناحية ذاته ـ وفي الوقت نفسه ـ من ناحية الغير. وما دمنا لم نحرز بطلان الإحتمال الأوّل والثالث، فمن المتعذر علينا إحراز صحّة الإحتمال الثاني.

يرى الفخر الرازي أنه لا حاجة بنا إلى دليل لإثبات بطلان الإحتمال الأول، وذلك على أساس أن الإمكان يعني الليسية الذاتية وعدم الإقتضاء، أما الإحتمال الثالث فيحتاج إلى برهان بهدف إبطاله.. وكما ذكرنا فإن صحّة الإحتمال الثاني متوقفة على إبطال الإحتمال الثالث.

وفي سبيل التخلص من إشكال الفخر الرازي يتوجّب الإلتفات إلى أن هناك فرضين يمكن طرحهما إزاء الممكن: الأول: استغناؤه عن العلة، بمعنى كون موجوديته حاصلة بنحو الإتفاق، والثاني: احتياجه إلى العلة. والفرض الأول باطل وبطلانه واضح بالبداهة وغني عن الإستدلال. وأما بناء على الفرض الثاني، فإن علة وجود الممكن إما أن تكون هي ذات الممكن، وإما شيئاً آخر غير ذات الممكن. ولقد أراد الشيخ الرئيس في هذا المقام تبيان أن ذات الممكن ليست علة لوجود الممكن، وإلّا لزم من ذلك حصول الترجّح من دون مرجّح.

وهنا يتوجب الرد على الفخر الرازي: كما أنك قبلت بالبداهة بطلان الإحتمال الأول، فلابدّ لك من تقبل بطلان الإحتمال الثالث، بالبداهة أيضاً. إذ ليست المسألة أن الممكن غير مستغن عن العلة فحسب، بل المسألة أيضاً أنه ليس علة لذاته. فكما أن بطلان الإحتمال الأوّل مستدرك، بحسب تعبيرك فإن بطلان الإحتمال الثالث مستدرك أيضاً، ممّا يعني إحراز صحة الإحتمال الثاني من بين الإحتمالات الثلاثة.

والسؤال الوحيد المتبقّي في هذا المجال هو: لماذا أورد الشيخ الرئيس استدلالاً في سبيل إبطال الإحتمال الأوّل. والجواب على ذلك واضح وهو أن ما أورده الشيخ الرئيس في سياق إبطاله للإحتمال الأول لا يمثل إستدلالاً برهانياً، بل هو استدلال تنبيهي، إذ كما وضحنا في بداية البحث، فإن المسألة المبحوث عنها في هذا الفصل مشوبة بالإبهام والغموض، على رغم كونها من البديهيات، وخير سبيل لرفع الإبهام عنها هو التمسك بقاعدة عدم امكانية حصول الترجّح من دون مرجّح وهذا ما فعله الشيخ ابن سينا.

الفصل الحادي عشر

إثبات واجب الوجود

(الوجه الإجمالي)[1]

النص

تنبيه

إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية،[2] فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته، والجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً، وتجب بغيرها، ولنزد هذا بياناً.

الشرح والتوضيح

بعدما إنتهينا من المقدمتين اللّتين تحدثنا من خلالهما حول ماهية الممكن، واحتياج

---

(١) بما أن الشيخ الرئيس قد تناول مبحث واجب الوجود على مدى هذا الفصل والفصل التالي، فتحدث في الأول بشكل مجمل وفي الآخر بشكل مفصل، لذا، فنحن نسمي هذا الفصل بـ «الوجه الإجمالي» والفصل المقبل بـ «الوجه التفصيلي».

(٢) يتناول الشيخ الرئيس في هذا الفصل مسألة التسلسل على نحو مجتزأ، لهذا فإن كلمة «إما» قد وردت منفردة، مع العلم أنها دائماً تكون مصحوبة بـ«إما» أخرى أو بكلمة «أو». وإذا أردنا اكمال المتن الوارد أعلاه ليشتمل على ما هو محذوف، فلا بدلنا من استحضار الجملة الأخيرة من الفصل السابق: «فذلك الغير إما واجب الوجود بذاته أو ممكن بذاته، والكلام في هذا الممكن كالكلام في الممكن الأول، فإما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية أو يدور الإحتياج أو ينتهي إلى واجب».

فما هو غير الواجب بالذات، فإما أن ينتهي إلى الواجب بالذات، وهو المطلوب وإما أن يستلزم الدور، وهذا ما لم يأت الشيخ على ذكره لأنه واضح البطلان، فاكتفى بذكر الحالة الّتي تستلزم التسلسل.

الممكن في وجوده إلى مرجّح، تنتقل الآن إلى الحديث عن ذي المقدمة، أي إثبات واجب الوجود.

ولقد أثبت الشيخ الرئيس وجود واجب الوجود وفق وجهين، الأول إجمالي وورد في هذا الفصل تحت عنوان تنبيه، والثاني تفصيلي، سيرد في الفصل القادم تحت عنوان «شرح».

أما السبب في تناول هذا الفصل تحت عنوان «تنبيه» وليس «إشارة» فيعود إلى أننا نستطيع إدراك ثبوت واجب الوجود من خلال الإلتفات إلى المقدمات الّتي ذكرت سابقاً، من دون الحاجة إلى تشكيل قياس عن طريق صغرى وكبرى.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الإستدلال الّذي نحن بصدده، إنما هو استدلال تنبيهي وليس استدلالاً برهانياً. وبشكل عام نستطيع القول أن الشيخ الرئيس يدرج مباحثه تحت عنوان «تنبيه» كلما كانت تلك المباحث بديهية. بينما يدرجها تحت عنوان «إشارة» كلّما كانت مبهمة وغير بديهية.

والحقيقة أن الشيخ يستهدي بكلام الله تعالى حيث يقول: ﴿أفي الله شكّ فاطر السّمٰوات والأرض﴾[1].

ويرجع السبب في تناول الفصل المقبل تحت عنوان «شرح» إلى أن الشيخ يريد الحديث هناك على نحو التفصيل عن ما يورده هنا على نحو الإجمال.

ننتقل إلى توضيح موضوع هذا الفصل عبر الحديث عن «حاجة الممكن إلى الغير». فنقول: الغير الّذي يحتاج إليه الممكن في وجوده، لا يمكن أن يتعدى إحدى حالتين: فإما أن يكون واجباً بالذات، وإما أن يكون ممكناً بالذات وواجباً بالغير.

في الحالة الأولى يتثبت لدينا المطلوب، لأن المطلوب منّا هو إثبات واجب الوجود بالذات، وأما في الحالة الثانية فهنالك ثلاثة افتراضات يمكن طرحها إزاء ذلك الغير الممكن بالذات والواجب بالغير:

١ ـ إما أن ينتهي إلى واجب الوجود.

---

(١) سورة إبراهيم، الآية ١٠.

٢ ـ إما أن لا ينتهي إلى واجب الوجود فيلزم من ذلك التسلسل.

٣ ـ وإما أن لا ينتهي إلى واجب الوجود فيلزم من ذلك الدور.

وبما أن الدور والتسلسل كلاهما باطل، لذا، لا مفر من القول بأن الفرض الأول وحده صحيح ومقبول، بحيث أن ذلك الغير الّذي هو علة للممكن ينتهي إلى واجب الوجود بالذات.

ومع الأخذ بعين الإعتبار لما تقدم، يتضح لنا أن الفرض الوحيد الّذي جاء على ذكره الشيخ من بين الإفتراضات الأربعة المذكورة هو الفرض الثاني، والّذي يلزم منه التسلسل. وهذا يبعث على التساؤل والتعجب.

والخواجة الطوسي يعتذر عن ذلك بالنيابة عن الشيخ، فيقول بأن عدم طرح الفرض الأول يعود إلى أنه يمثل المطلوب، أما عدم طرح الفرض الثالث من القسم الثاني فيعود إلى سببين: الأول، نظراً لبداهة بطلان الدور. والآخر يتعلق بملاحظة يذكرها الخواجة فيما بعد.[1]

وهنا لابدّ من لفت نظر الخواجة إلى أن القسم الأول أيضاً لم يتطرق إليه الشيخ، إضافة إلى الفرض الأول والفرض الثالث من القسم الثاني.

ومن الممكن تعميم تبرير الخواجة في مورد الفرض الأول من القسم الثاني لينطبق على القسم الأول أيضاً، على اعتبار أن القسم الأول يمثل المطلوب أيضاً.

على كل حال، فإن الشيخ الرئيس يركز في هذا الفصل على أنه لا مفر من الإعتراف بالمدعى (المطلوب) في ظل فرض لزوم التسلسل، وحتّى مع فرض وجود التسلسل، يتوجّب أيضاً أن يكون هناك موجود (ما) خارج السلسلة يفيض عليها وجوباً وضرورة.

---

(١) لقد سعى الخواجة في شرحه إلى عرض كافة الإفتراضات، فهو يقول: «إن ذلك الغير إما واجب وإما ممكن، والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الأول فإما أن ينتهي إلى واجب أو يدور الإحتياج أو يتسلسل إلى غير النهاية، والشيخ لم يذكر القسم الأول لأنه المطلوب، ولا الثاني لأنه ظاهر الفساد، ولسبب آخر نذكره فيما بعد، بل ذكر الثالث وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه» (الإشارات والتنبيهات، ج ٣/ ص ٢٠).

يقول الشيخ ابن سينا ما مؤداه:

في حال لزوم التسلسل، فإنّ ما يحصل هو أن يكون هناك سلسلة لا متناهية، آحادها وأفرادها كافّة ممكنة بالذات، ومن البديهي أن حكم السلسلة سيتبع حكم أفرادها (لجهة الإمكان)، فإذا كانت آحاد السلسلة ممكنة، فجملة السلسلة ممكنة لا محالة. بسبب تبعيتها للآحاد وتعلقها بها، ممّا يعني كون السلسلة محتاجة إلى الغير لكي يتحقق لها الوجوب، وذلك الغير من البديهي كونه واجب الوجود بالذات وإلّا كان واحداً من آحاد السلسلة وداخلاً فيها.

وزيادة في التوضيح نقول:

إذا كانت الممكنات تستلزم التسلسل، فمع الإلتفات إلى أن كل ممكن يحتاج إلى موجِد، وإلى أن آحاد السلسلة محكومة بالإمكان، فإن جملة السلسلة لابدّ أن تكون محكومة بالإمكان أيضاً. فإنّ الشيء الّذي تحتاج إليه السلسلة بما هي آحاد وبما هي جملة، يتوجب كونه مغايراً لآحادها وجملتها معاً. وإن لم يكن كذلك، لكان ـ ما تحتاجه الجملة ـ من آحاد السلسلة وداخلاً في جملتها، والنتيجة هي أن ما تحتاج إليه السلسلة يلزم كونه خارج آحادها وجملتها وغير محكوم بالإمكان، إذ لو كان محكوماً بحكم الإمكان لكان هو ذاته محتاجاً إلى موجود آخر ولكان داخلاً في السلسلة، وذاك الّذي غير محكوم بالإمكان وخارج السلسلة إنما هو واجب الوجود بالذات.

كلام للفخر الرازي

يعلق الفخر الرازي على هذا الموضوع قائلاً: هناك طريقتان يمكن من خلالهما إثبات واجب الوجود، الأولى هي أن نتحرّك بإتجاه المطلوب من دون ذكر التقسيمات، والثانية أن نسلك بإتجاه المطلوب والمقصد عبر ذكر التقسيمات.

والشيخ الرئيس يثبت واجب الوجود في هذا الفصل عبر إعتماد الطريقة الأولى، بينما يصل إلى المطلوب في الفصل التالي عن طريق اعتماد الطريقة الثانية.

وما أشار إليه الفخر الرازي هو نفس ما تحدثنا عنه من أن هناك وجهين للوصول إلى النتيجة المرجوة (إثبات الواجب)، أحدهما الوجه الإجمالي، والآخر الوجه التفصيلي.

ومن ثمّ يقول الفخر الرازي في سياق تقريره للوجه الإجمالي ـ أي الّذي من دون ذكر تقسيمات ـ ما يلي:

«والتقرير على الوجه الأول أن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة، وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب أن يكون خارجاً عنها وأن لا يكون ممكناً إذ لو كان ممكناً لكان منها، فإذن هو واجب»[1].

وهنا نلاحظ بأن الفخر الرازي لم يلتفت في سياق تقرير البرهان إلّا إلى الحالة الّتي يلزم منها تسلسل الممكنات، من دون أن يلتفت إلى الحالة الّتي يلزم منها الدور والفروض الأخرى.

نقد للفخر الرازي ومؤاخذة للخواجة

إلّا أن الفخر الرازي يورد نقداً في هذا المجال على كلام الشيخ الرئيس، لكن نقده هذا لم يمر من دون اعتراض الخواجة حيث أورد عليه مؤاخذة لفظية سنتطرق إليها بعد أن نستعرض نقد الفخر الرازي أوّلاً:

١ ـ نقد الفخر الرازي:

يرى الرازي أن هناك احتمالين يمكن طرحهما إزاء كلام الشيخ الرئيس في مورد التسلسل: الأول أن يكون للسبب تقدم زماني على المسبب. والثاني أن يكون للسبب تقدم علّي على المسبب بحيث تكون كافة الأسباب والمسببات مع (بمعية) بعضها البعض.

بحسب الإحتمال الأول، فإن السبب الّذي ينوجد البارحة، يستطيع اليوم إيجاد مسببه، كما إن المسبب الّذي ينوجد اليوم يستطيع أن يكون سبباً للمسبب الّذي ينوجد غداً. وهكذا تتحصل الأسباب والمسببات على مدى الأيام ـ الّتي كان يعتبرها القدماء مقدار الحركة الدورية للفلك، وغير متناهية ـ من دون أن يكون بينها أية معية أو ترافق. وهكذا نوع من التسلسل شبيه بتسلسل أجزاء الزمان ويسمى بالتسلسل التعاقبي ولقد

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ٢١.

عدّه الحكماء جائزاً.[١]

وبحسب الإحتمال الثاني، فإن هناك معية بين كافة الأسباب والمسببات، بحيث يكون تسلسلها تسلسلاً علياً ومعلولياً.. ولا يخفى أن هكذا تسلسل محال طبقاً لرأي كل من الفلاسفة والمتكلمين.[٢]

لقد كان بإستطاعة الشيخ الرئيس توضيح أن مراده من التسلسل المحال هو التسلسل العلّي والمعلولي وليس التسلسل التعاقبي، لكن بما أن الشيخ سيتطرق في بداية النمط الخامس إلى عدم امكانية كون السبب متقدماً زمانياً على المسبب لذا، فقد تسامح في عرض المطلب ها هنا.

مع التوجّه الى ما تقدّم نلاحظ بأنه يتوجب تحقق المعية بين السبب والمسبب، بل أساساً، تقدم علة على العلول إنما هو تقدم علّي وليس تقدماً زمانياً، وعلى هذا، فإن المقصود بالتسلسل في هذ المقام ـ أي التسلسل الّذي يقصده الشيخ ـ هو التسلسل العلّي وليس التعاقبي.

٢ ـ مؤاخذة لفظية للخواجة:

الخواجة، من جهته، لم يعارض نقد الفخر الرازي معارضة أصولية، إذ من الواضح أن المقصود بالتسلسل، هو التسلسل العلّي وليس التعاقبي. لكن الخواجة ركّز على مسألة وهي أن ما يفهم من ظاهر كلام الفخر الرازي هو تجويزه ـ في حال التقدم الزماني للعلّة ـ استناد المعلول إلى العلّة الّتي تكون موجودة من ذي قبل ثمّ تصير معدومة، هذا في حين أنه في الحقيقة يقصد التساؤل عمّا إذا كان جائزاً أو غير جائز بقاء المعلول في حال معدومية العلّة.

توضيح لذلك: التقدم الزماني للعلّة على المعلول له حالتان: الأولى أن يكون الشيء

---

(١) عندما نقول أن الحكماء عدوه جائزاً فذلك لأنهم يعتبرون العالم قديماً، كما يعتبرون كل حادث مسبوقاً بالزمان، لكنهم لا يرون أن الزمان مسبوق بزمان. والنتيجة من هذه النظرية تكمن في مقبولية التسلسل التعاقبي، أما المتكلمون القائلون بحدوث العالم، فيرون التسلسل التعاقبي محالاً.

(٢) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٢١٠.

الّذي وجد البارحة ثمّ صار معدوماً علّة للشيء الّذي وجد اليوم، وهذه الحالة غير صحيحة، لأن استناد الشيء الّذي وجد اليوم على شيء وجد وإنعدم البارحة، إنما هو استناد إلى شيء معدوم، وهذا مورد توافق الفلاسفة والمتكلمين. والثانية أن يكون الشيء الّذي وجد البارحة قد بقي موجوداً حتّى زمان موجودية الشيء الثاني، ومن ثمّ يصير (الشيء الأول) معدوماً. في هذا الحالة يندرج البحث، ضمن موضوع: هل بقاء المعلول ممكن وجائز بعد معدومية العلّة أم لا؟ المتكلمون يجوزون ذلك والفلاسفة يعدونه ممتنعاً.

وما يريد الفخر الرازي إيصاله إلى القارئ من خلال كلامه هو الحالة الثانية، وليس الأولى. من هنا، كان الأولى به أن يبيّن المطلب بنحو يفهم منه الحالة الثانية الّتي هي مورد اختلاف، لا الحالة الأولى.

ثمّ ينقل الخواجة كلام الفخر الرازي بحرفيته:

«هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً بالزمان على المسبب، إذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله، لا إلى أول، وذلك عندهم جائز. أما إذا ثبت أن السبب لابدّ من وجوده مع المسبب فحينئذٍ لو حصل التسلسل لكانت الأسباب والمسببات معاً وكان البيان مستقيماً»[1].

من الواضح أن كلام الفخر الرازي يفهم على وجهين، أحدهما إنعدام العلّة قبل المعلول، والآخر، بقاء المعلول بعد إنعدام العلّة.

ولقد عقب الخواجة على ذلك قائلاً:

«وأقول: على هذا الكلام مؤاخذة لفظية، وهي أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محال لأنه استناد إلى معدوم، فالجواب أن يقال: إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد إنعدام العلّة بالزمان، لأن كل واحد من السلسلة لو كان غير باقٍ إلّا في زمانين يكون في أحدهما معلولاً لما يتقدم عليه. وفي الثاني علّة لما يتأخر عنه، لكان استناد كل ممكن إلى آخر قبله إلى أول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى»[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

الرّد على اعتراض مشهور

ورد في كلام الشيخ: «فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها».

لقد أطلق الشيخ الرئيس في عبارته المذكورة على «السلسلة اللّا متناهية» تعبير «جملة». فالإعتراض المشهور هو: لماذا أطلق الشيخ تسمية «الجملة» على «السلسلة اللّا متناهية»، مع العلم أن اللّامتناهي عبارة عن سلسلة لا تنتهي عند حدّ، أما عندما نعبّر عن «السلسلة» بأنها «جملة» فذلك يعني كونها محدودة ومحكومة بالتناهي. وهذا ما يبعث على التناقض في القول، أي قمنا بوصف السلسلة على أنها متناهية، وبوصفها على أنها غير متناهية.

يرد الخواجة على ذلك بأن الإعتراض المذكور اعتراض لفظي وليس معنوياً، فلو كان مقام البحث لفظياً، لكان الإعتراض المذكور مقبولاً ووارداً. لكن بما أن مقام البحث يندرج في إطار المباحث المعنوية، لذا، لا مكان للإعتراضات اللفظية ها هنا. خاصة أن مؤدى كلام الشيخ واضح وبيّن، وتعبير «جملة» لم يخل بالمقصود.[1]

---

(١) المصدر نفسه.

الفصل الثاني عشر
إثبات واجب الوجود
(الوجه التفصيلي)

النص

شرح

كل جملة، كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علّة خارجة عن آحادها، وذلك لأنها: إما أن لا تقتضي علّة أصلاً، فتكون واجبة غير ممكنة، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها؟

وإمّا أن تقتضي علة، هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها؛ فإن ذلك[1] والجملة والكل شيء واحد.

وإمّا الكل، بمعنى كل واحد، فليس تجب به الجملة.

وإمّا أن تقتضي علّة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد الأولى بذلك من بعض، إذا كان كل واحد منها معلولاً، لأن علّته أولى بذلك، وإمّا أن تقتضي علّة خارجة عن الآحاد كلّها، وهو الباقي.[2]

---

(١) النسخة المصرية لم يرد فيها حرف «و». بينما ورد في نسختي جامعة طهران ومطبعة الحيدري.

(٢) مجموع الإفتراضات الواردة في هذا الفصل يمكن استعراضها كالتالي: ١ ـ الجملة مستغنية عن علّة، ٢ ـ الجملة تحتاج إلى علّة. وبحسب الفرض الثاني: إما أن كل الآحاد علّة للجملة، وإما بعض الآحاد، وإما أمر ما خارج الآحاد.

الشرح والتوضيح

لقد تناولنا على مدى الفصل الماضي التوضيحات والمطالب المتعلقة بالوجه الأول ـ أي الوجه الإجمالي ـ لإثبات واجب الوجود، أما في هذا الفصل فقد حان الأوان لتناول المطالب المتعلّقة بالوجه الثاني ـ أي التفصيلي ـ للمسألة.

إبتداء نذكّر القارئ بأهم النتائج الّتي توصّلنا إليها سابقاً، وهي أن الممكن لا يمكن كونه مستغنياً عن العلّة في موجوديته. وأن العلّة إما شيء واجب وإما شيء ممكن. والحالة الأولى تؤدي بنا إلى المطلوب، وأما الثانية، فإما أن ينتهي الممكن فيها إلى واجب بالذات، وإما أن يلزم التسلسل أو الدور، ولقد تقدّم شرح ذلك.

ونحن في هذا المقام، لسنا بصدد البحث في الحالات الّتي تكون فيها العلّة هي الواجب أو منتهية إلى الواجب، بل إنّ بحثنا يتمحور حول الحالتين اللّتين يلزم منها حصول الدور والتسلسل، بحيث أن هاتين الحالتين يبحث فيهما حول الجملة الّتي تكون آحادها ـ سواءً أكانت تلك الآحاد متوقفة على بعضها البعض بنحو يستلزم التسلسل أو بنحو يستلزم الدور ـ معلولة، من هنا فقد عبّر الشيخ عن ذلك: «**كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علّة خارجة عن آحادها**».

فالمسألة كما أوردنا سابقاً، من أن كل جملة تكون كافة أفرادها معلولة، إنما يتمركز ويشتمل البحث فيها على ما إذا كانت تلك الأفراد متوقفة على بعضها بنحو يستلزم الدور أو بنحو يستلزم التسلسل؟ ولقد تناولنا هاتين الحالتين في الفصل الماضي على نحو الإجمال، وسنتناولهما في هذا الفصل على نحو التفصيل.

إلّا أن الحكم الّذي يطرحه الشيخ في هذا الفصل ـ في الوجه التفصيلي ـ أكثر عمومية، بمعنى أن البحث المتعلّق بالجملة الّتي تكون آحادها معلولة، يشتمل على ما إذا كانت تلك الجملة متناهية أو غير متناهية، إضافة إلى أنه يشتمل على مسألة توقف الآحاد على بعضها بنحو دوري أو تسلسلي.

بينما في الوجه الإجمالي لم يطرح سوى حالتي الدور والتسلسل بمعنى أن البحث تناول مرة السلسلة المتناهية الّتي تتوقف آحادها على بعضها البعض بنحو دوري، ومرة أخرى، تناول السلسلة اللّا متناهية الّتي تتوقف آحادها على بعضها بنحو تسلسلي. أما

هنا فإن البحث سوف يكون أكثر شمولية، بحيث أن الجملة الّي يبحث حولها من الممكن أن تكون متناهية أو غير متناهية، كما من الممكن أن تكون آحادها متوقفة بنحو دوري أو بنحو تسلسلي.

والمهم في هذا الإطار، هو كون آحاد الجملة ممكنة ومعلولة، إذ مع الأخذ بعين الإعتبار لهذه المعلولية وهذا الإمكان، يتوجب الحكم على الآحاد بأنها محتاجة إلى علّة من الخارج، حيث لابدّ من عدم كون تلك العلّة أمراً ممكناً أو معلولاً، لأنها لو لم تكن كذلك لكانت داخلة في الجملة ومندرجة في آحادها، بل لا مناص من كونها ـ أي العلّة ـ واجبة وغير معلولة. حتّى يتسنى لها إفاضة الوجود على السلسلة من الخارج.

وما يدّعيه الشيخ الرئيس في هذا الوجه التفصيلي هو أن الجملة المبحوث عنها إنما تحتاج إلى علّة من خارجها.. وهنا يتوجب معرفة الدليل على ذلك؟ فيقول الشيخ الرئيس في سياق تقرير هذا الدليل:

«وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علّة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة (غير معلولة) وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها».

فالشيخ يبتغي تقسيم السلسلة (الجملة) المبحوث عنها إلى قسمين (افتراضين): الأول أن الجملة الّتي تكون كافة آحادها ممكنة ومعلولة، مستغنية عن علّة، والآخر هو أن تلك الجملة ـ السلسلة محتاجة إلى علّة.

١ ـ الجملة المستغنية عن علّة

لقد ذهب الشيخ الرئيس في عبارته الواردة أعلاه إلى بيان وتوضيح فساد القسم الأول، فعلى فرض كون كافّة أفراد الجملة ممكنة ومعلولة، فكيف يمكن والحال هذه، اعتبار تلك الجملة واجبة الوجود بالذات؟ لقد تبيّن لنا بما مرّ معنا أن واجب الوجود بالذات خالٍ من أية تبعية وتعلق، بينما الجملة المفترضة متعلقة وتابعة (إلى الغير) وذلك لأنها غير قابلة للتحقق من دون آحاد وأفراد وأجزاء، هذا في حين أن الفرض هو كون الآحاد، (وكل واحد من الآحاد) محكومة بحكم الإمكان والمعلولية، وعليه، فإن الجملة تتحقّق بآحادها، وآحادها محكومة بالإمكان والمعلولية، فينتج عن ذلك أن الجملة

تحتاج إلى علّة، مما يعني أن الجملة محتاجة مرّتين، واحتياجها في المرّتين متأتٍ على نحو طولي وليس عرضياً!!

ومن هنا فإن الشيخ يتعجب ويقول: «وكيف يتأتى هذا». إذ هو يتعجب من كيفية امكان كونَ الشيء المحتاج (إلى أجزائه بلا واسطة، وإلى علّة أجزائه مع الواسطة) واجبَ الوجود بالذات ؟!

إذ يكفي أن يكون لدى الشيء احتياج واحد حتّى ينتفي عنه الوجوب بالذات، فكيف به إذا كان لديه أكثر من احتياج ؟ فبعض الممكنات تتحقق بمجرد تحقق علّتها الفاعلية من دون أن تكون محتاجة إلى غير ذلك،[1] فشأنها هو هذا، كما هو الحال بالنسبة للمجردات التامة الّتي لا تحتاج إلى شيء ـ في تحققها ـ إلّا إلى العلّة الفاعلة. أما الموجودات المادية، فهي بسبب تركبها الحقيقي ـ أو حتّى تركبها الإعتباري ـ تحتاج إلى العلّة الفاعلية إضافة إلى علل أخرى، حيث من شأن هذه العلل أن تنتقص من مقام تلك الموجودات وتنزل من مرتبتها.

فالجملة الّتي يتحدث عنها الشيخ، ومع أنها ليست بمركب حقيقي، لكنها نظراً لتركبها الإعتباري، متعلقة بالآحاد وتابعة إلى العلّة الخارجية عن طريق تلك الآحاد.

٢ ـ الجملة المتعلقة بالعلّة

والآن يأتي أوان الحديث عن القسم الثاني. أي عن كون الجملة المفترضة تابعة إلى العلّة ومتعلقة بها. وهناك ثلاثة احتمالات يمكن طرحها إزاء هذا القسم، وذلك على اعتبار أن علّة الجملة لا يمكن أن تتعدّى ثلاث حالات: فعلّة الجملة إما أن تكون كل الآحاد، وإما بعض الآحاد، وإما (أمر) خارج الآحاد، وسوف نقوم بشرح هذه الحالات الثلاث بناء على ما ورد في كلام الشيخ.

الف ـ علّة الجملة كل الآحاد:

يقول الشيخ الرئيس في هذا المجال:

---

(١) فهي تكتفي بالفاعل ومستغنية عن كلّ ما سواه بما في ذلك القابل.

«وإما أن تقتضي (الجملة) علّة هي الآحاد بأسرها فتكون (الجملة) معلولة لذاتها، فإن تلك والجملة والكل شيء واحد، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة».

بحسب فرض أن كل الآحاد علّة للجملة، نستطيع الحديث عن احتمالين يمكن من خلال أحدهما الوقوف على حقيقة ما هو مراد بـ «كل الآحاد» وهما: الأول أن يكون المقصود بـ «كل الآحاد» ما هو عام مجموعي، والآخر أن يكون المقصود بها ما هو عام استغراقي.

ولتوضيح الفرق بين ما هو عام مجموعي وما هو عام استغراقي، يستحسن بنا ايراد المثال التالي:

لنفترض أن المعصوم يأمرنا بقوله: «أكرم كل العلماء»، فإذا كان ما يقصده بـ «كل العلماء» هو العام المجموعي، فهنا يتوجّب علينا أن نكرمهم مجتمعين، أما إذا كان ما يقصده في ذلك هو العامَ الإستغراقي، فهنا نستطيع أن نكرمهم فرداً فرداً، كما نستطيع أن نكرمهم مجتمعين. في الحالة الأولى ـ أي العام المجموعي ـ إن اقتصر التكريم على بعض العلماء، فنحن في ذلك لا نكون قد امتثلنا لأمر المعصوم. أما بحسب الحالة الثانية، فإن اقتصر التكريم على واحد من العلماء فحسب، فنحن نكون قد امتثلنا لأمر المعصوم. وحصيلة المطلب هي أنه إذا كان المقصود بـ«كل العلماء» ما هو عام مجموعي، فهنا يوجد أمر واحد ومأمور به واحد وامتثال واحد لا أكثر. أما في حال كان المقصود بـ «كل العلماء» ما هو عام استغراقي، فهنا لدينا من الأمر، والمأمور به والإمتثال بمقدار ما لدينا من علماء، بحيث فيما لو كان لدينا ألف عالم، فذلك يعني أن هناك ألف أمر وألف مأمور به وألف إمتثال.

والآن لنرَ فيما إذا كان المقصود بـ «كل الآحاد» العام المجموعي أم العام الإستغراقي. لننتقل بعد ذلك إلى معرفة ما ينتج في كل من الحالتين.

ففي حال كان المراد بـ«كل الآحاد» المعنى العام المجموعي فإن لازمة ذلك كون الشيء في نفسه علّة لنفسه، أي بحسب تعبير الشيخ لكانت «تلك (الآحاد) والجملة والكل شيئاً واحداً». وعلى هذا الأساس، عندما نقول: الآحاد علّة للجملة، فذلك يعني كأننا نقول: «الآحاد علّة للآحاد». أو «الجملة علّة للجملة». ومن البديهي أن هذا باطل وممتنع. وبما

أن عبارة «الآحاد علّة للجملة» تنطبق لناحية المعنى على ما ورد في العبارتين الأخيرتين، لذا فهي باطلة أيضاً.

أما إذا كان المراد بـ «كل الآحاد» المعنى العام الإستغراقي، فهنا أيضاً لا يصح قولنا: «كل الآحاد علّة للجملة» لأن علّة الشيء يجب أن تكون مقتضية للشيء، هذا في حين أن الآحاد واحداً واحداً لا تقتضي الجملة على نحو العام الإستغراقي.

بحث حول حصول الجملة من الأجزاء

بما أن البحث هنا يدور حول الجملة والأجزاء المشكِّلة لها، لذا يستحسن بنا أن نعرِّج على ما يقوله الخواجة الطوسي في هذا المجال:

«وإعلم أنّ حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الإجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها.

والثاني: أن يحصل هناك مع الإجتماع هيئة، أو وضع ما، متعلقة بالإجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف.

والثالث: أن يحصل هناك بعد الإجتماع شيء آخر، هو مبدأ فعل أو استعداد ما، كالمزاج الحاصل بعد تركب الإستقصات.

والحاصل في الأول هو شيء من شيء.

وفي الثاني هو شيء، لشيء مع شيء.

وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء».[1]

نعم، ففي النوع الأول هناك فقط شيء مترافق مع شيء، وفي النوع الثاني هناك شيء حاصل متعلّق بشيء مع شيء، أما في النوع الثالث فهناك شيء ناشئ عن شيء مترافق مع شيء.

وهنا لابدّ من الإلتفات إلى أن كلمة «من» الواردة في عبارة «وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء» يمكن الإفادة منها على أنها متعلقة بمورد العلّة الفاعلية، كما يمكن الإفادة

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣ / ص ٢٩.

منها على أنها متعلقة بمورد العلّة القابلية، فمثلاً عندما تقول: «وجود الممكن من الوجود» فذلك يعني أن وجود الممكن إنما هو من وجود الواجب فالواجب هنا علّة فاعلية. أو عندما نقول: «السرير من الخشب» فالخشب هنا علّة مادية أو علّة قابلية للسرير.

وما يهمنا في هذا المجال هو أن كلمة «من» في عبارة «شيء من شيء مع شيء» إنما تتعلّق بمورد العلّة المادية وليس بمورد العلّة الفاعلية، وذلك لأن الشيئين اللّذين اجتمعا مع بعضهما لا يشكلان فاعلاً للصورة والمزاج، بل يشكلان قابلاً لهما.

طرح إشكال

الإشكال الّذي يمكن طرحه في هذا المجال هو: ما الفرق بين النوعين الثاني والثالث خاصة وأن الأجزاء في كلا النوعين تمثل علّة مادية لكل من الهيئة والمزاج؟ فهنا أليس من الأفضل أن يقتصر التنويع على نوعين وليس على ثلاثة. إذ النوع الأول هو ما عبّر عنه الخواجة بقوله: «شيء مع شيء»، أما النوع الثاني فهو ما عبّر عنه بـ «شيء من شيء مع شيء» وهذا التعبير من الواضح أنه يشتمل على النوعين الثاني والثالث معاً.

جواب الإشكال: من الصحيح أن هناك شبهاً كبيراً ومماثلة بين النوعين (الثاني والثالث) لكن ليس صحيحاً الإدعاء بخلوهما من أي اختلاف، إذ على الرغم من أن وجه الشبه بينهما يكمن في قابلية المجموع ـ إذ المجموع في النوع الثاني هو قابل للهيئة الإجتماعية وفي النوع الثالث هو قابل للصورة النوعية أو المزاج ـ إلّا أن الفرق بينهما يرجع إلى أن المجموع في النوع الثاني لا يقبل إلّا الهيئة الإجتماعية، بينما هو ـ المجموع ـ في الثالث يقبل الهيئة الإجتماعية إضافة إلى ما لديه من صورة نوعية أو مزاج، وهذه ميزة مهمة يختص بها النوع الثالث دون الثاني.

كلام للمحاكم

يقول قطب الدّين الرازي صاحب المحاكمات:

«لا فرق بين العبارتين (أي شيء لشيء مع شيء وشيء من شيء مع شيء) في المفهوم، فإن مفهوم الثاني (شيء لشيء مع شيء) أن الحاصل شيء في مجموع قابل له ومفهوم الثالث أيضاً (شيء من شيء مع شيء) أن الحاصل شيء في مجموع قابل له

فعبارته (الخواجة) لا تفيد الفرق وهو بصدده»[١].

ثمّ يورد تحقيقاً بهدف بيان الفرق يستعرضه كالتالي:

المركب الخارجي إما أن يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد وإما أن لا يكون له ذلك. فإذا لم يكن له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد، فهو عندئذٍ عبارة عن النوع الأول (شيء مع شيء)، وأما إذا كان له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد، فهذا إما ذو صورة نوعية وإما ليس بذي صورة نوعية. فإذا لم يكن ذا صورة نوعية فهو حينئذٍ النوع الثاني (شيء لشيء مع شيء)، أما إذا كان ذا صورة نوعية فهو والحال هذه عبارة عن القسم الثالث (شيء من شيء مع شيء).

ونحن بدورنا نلاحظ بأن هناك مشكلة أخرى تترتب على كلام المحاكم، لأن المركب ينقسم إلى قسمين: حقيقي واعتباري. في المركب الحقيقي تكون خاصية المركّب غير خاصية الأجزاء. بينما في المركب الإعتباري لا تكون خاصية المركب مغايرة لخاصية الأجزاء. هنا، في حال كان النوع الثاني مركباً اعتبارياً، إذاً، لما كان ثمة فرق بينه وبين النوع الأوّل، أما إذا كان مركباً حقيقياً، فلا فرق، إذاً، بينه وبين النوع الثالث.

والخلاصة هي أن ما يفهم من كلام المحاكم هو أن النوع الثاني ذو صورة نوعية، وبالتالي كونه مركباً اعتبارياً، ممّا يعني عدم اختلافه عن النوع الأول. هذا إلّا إذا كان سياق الآحاد في النوع الأول غير منظم، بينما كان منظماً في النوع الثاني وفي النهاية ذا هدف.

* * *

ما يهمنا في هذا السياق هو أن الجملة الّتي يبحث حولها الشيخ الرئيس إنما هي من النوع الأول وليست من النوع الثاني أو الثالث. بمعنى أنها مجرد ممكنات مجتمعة مع بعضها، بنحو أنها تمثل مصداقاً لـ«شيء مع شيء» من دون أن يؤدي اجتماعها إلى حصول أي شكل أو صورة مزاجية.

من هنا نفهم ما حكم به الشيخ من كون الآحاد والجملة والكل شيئاً واحداً، بمعنى أن الآحاد ليست شيئاً سوى الكل والجملة؛ والكل والجملة أيضاً ليسا شيئاً سوى الآحاد.

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٥.

ولتوضيح المطلب نذكر المثال التالي: كلّما كان طلّاب الصّف الّذين يبلغ عددهم ثلاثين شخصاً، مجتمعين في الصّف، فإن اجتماعهم ذلك لا يبعث على حصول وتحقق شيء خاص، ولا يشكلون في ذلك علّة مادية أو قابلية لقبول التئام هيئة اجتماعية أو صورة ومزاج ما. وعليه، فإن آحاد اولئك الطلّاب وجملتهم وكلهم عبارة عن أمر واحد. فكل الطلّاب وجملتهم هما آحاد الطلّاب، والآحاد ليست إلّا كل الطلّاب وجملتهم، بينما لو كانت المسألة على شكل النوع الثالث لما كان الكل والجملة عين الآحاد. بل لكانت الآحاد مختلفة عن الكل والجملة.

ب ـ علّة الجملة بعض الآحاد:

يقول الشيخ ابن سينا حول هذا الموضوع:

«وإما أن يقتضي علّة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا[1] كان كل واحد منها معلولاً لأن علته أولى بذلك».

هناك محذوران يطرحان إزاء كون بعض الآحاد علّة للجملة.

المحذور الأول هو ما ورد في كلام الشيخ، إذ بما أن آحاد الجملة معلولة جميعها، وكل واحد منها معلول لما هو قبله، لذا، فإن البعض الّذي يمكن إفتراضه علة للجملة، إنما له علّة، وبالتالي، علّة ذلك البعض لها الأولوية في كونها العلّة للجملة على ذلك البعض.

المحذور الثاني هو أن كافة أبعاض الجملة متساوية فيما بينها، بحيث أن لا شيء منها بمرجَّح على الآخر. من هنا، فإن افتراض كون أي منها (الأبعاض) علة للجملة يستلزم حصول الترجيح من دون مرجِّح.

ثمة ملاحظة من المهم ذكرها في هذا المجال وهي: بحسب المحذور الأول، فإن العلّة الّتي لها أولوية في العلية على كافة أبعاض الجملة، إنما يتوجب كونها علّة غير معلولة، ومع أن الماتن والشارح لم يتطرقا إلى هذه النقطة، إلّا أننا ومع قليل من التمعن نلاحظ بأن افتراض كون بعض الآحاد علّة للجملة، يجرنا إلى الإعتراف بوجود علّة (الجملة)

---

(١) جاء في الطبعة الطهرانية (مطبعة الحيدري) «إن كان» وفي الطبعة المصرية «إذا كان»، والأولى ما ورد في الطبعة المصرية.

خارج الجملة وبنحو تكون فيه غير محكومة بالإمكان والمعلولية.

ج ـ علّة الجملة خارج الآحاد:

يقول الشيخ ابن سينا في سياق عرض هذا الإحتمال:

«وإما أن يقتضي علّة خارجة عن الآحاد كلّها وهو الباقي».

توضيح

يقول الخواجة الطوسي:

«معناه ظاهر وفساد الأقسام المذكورة دلّ على صحة هذا القسم».

لا شكّ أن القارئ الكريم مازال يذكر أن الشيخ قد قسم الجملة الّتي تكون آحادها متناهية أو غير متناهية ودورية أو تسلسلية إلى قسمين (احتمالين):

١ ـ مستغنية عن علّة، (ولقد تبين لنا بطلان هذا القسم).

٢ ـ غير مستغنية عن علّة.

ثمّ قسّم القسم الثاني إلى ثلاثة أقسام (احتمالات):

١ ـ أن تكون علّة الجملة آحاد الجملة.

٢ ـ أن تكون علّة الجملة بعض آحاد الجملة.

٣ ـ أن تكون علّة الجملة خارج آحاد الجملة.

ولقد تبيّن لنا من خلال ما مرّ معنا بطلان القسمين (الإحتمالين) الأولين، وبذلك يكون قد ثبت لدينا بطلان ثلاثة أقسام من مجموع الأقسام الأربعة. ممّا يعني كون القسم الرابع صحيحاً وهو كون علّة الجملة خارج آحاد الجملة.

طرح مسألتين

بعدما ظهر لنا كيفية إثبات واجب الوجود على النحوين التفصيلي والإجمالي، يجدر بنا الإنتقال إلى طرح مسألتين بهدف استكمال البحث، الأولى حول ما إذا كان ذكر التقسيمات المطروحة في مورد الجملة المتشكلة من الآحاد ضروري أم لا؟ والأخرى تتعلق بالبرهان الّذي أقامه الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء (حول اثبات واجب الوجود).

١ ـ هل هناك ضرورة لذكر التقسيمات؟

بما أن الممكن ـ سواء أكان بشكل انفرادي أو إجتماعي ـ يحتاج إلى علّة، بحيث لابدّ لهذه العلّة الغير محكومة بحكم الإمكان والمعلولية من أن تهبه الوجوب والوجود. لذلك، ليس ثمة ضرورة إلى ذكر تقسيمات في هذا المجال. إذ يكفي في الأمر القبول والتسليم بأن الجملة المتشكلة من آحاد ممكنة إنما تحتاج إلى علّةٍ خارجية. كما ليس هناك ضرورة إلى افتراض فيما إذا كانت العلّة كل الآحاد أو بعض الآحاد أو أمراً خارج الآحاد. فالمسألة هنا في مورد الجملة ـ المتشكلة من آحاد ممكنة ـ. لا تختلف البتة عن المورد الّذي يكون لدينا فيه شيء واحد ممكن غير متشكل مع أشياء أخرى، حيث لا سبيل أمامنا في هذه الحالة سوى الإعتراف بحاجة ذلك الشيء إلى موجود غير ذاته، على أن يكون ذلك الموجود إما واجباً وإما ينتهي إلى الواجب.

ومع الإلتفات إلى التوضيحات الآنفة، نقول، من باب الدفاع عن التقسيمات الّتي أوردها الشيخ بأن هناك فرضين يمكن طرحهما إزاء الجملة المتشكلة من آحاد، الأول أن نأخذ الجملة بما هي كل مجموعي (على نحو المجموع) والثاني أن نأخذها بما هي كل استغراقي. إذ في الحالة الأولى، المجموع ـ بما هو أمر واحد ـ هو المأخوذ بعين الإعتبار. أما في الحالة الثانية فإن المجموع مأخوذ بعين الإعتبار بما هو أفراد وآحاد وليس بما هو أمر واحد.

ففي حال أخذ المجموع من حيث هو أمر واحد، فهنا يكون حكم الجملة المتشكلة من آحاد ممكنة مطابقاً لحكم الشيء الممكن الواحد. إذ كما أن الممكن الواحد يحتاج إلى علّةٍ غيره، فالجملة أيضاً تحتاج إلى علّةٍ غيرها، وفي هذا الإطار لا حاجة إلى ذكر تقسيمات بهدف إثبات واجب الوجود.

أما في حال تمّ أخذ كل واحد من آحاد الجملة على حدة، وأردنا الإستدلال من خلال ذلك على وجود واجب الوجود، فهنا لا سبيل أمامنا سوى ذكر التقسيمات، وافتراض فيما إذا كانت العلّة كلّ الآحاد، أو بعض الآحاد، أو أمراً خارج الآحاد.

٢ ـ برهان الشيخ الرئيس في الشفاء:

برهان الشيخ في ذلك الكتاب عبارة عن برهان الوسط والطرف. إذ من المعلوم أن

كل وسط إنما يحتاج إلى طرف، وفي السلسلة اللّا متناهية يمكن ملاحظة كل واحد من الآحاد على أنه معلول وعلّة. وذلك لكونه معلولاً، بالنسبة إلى ما قبله، وعلّة بالنسبة إلى ما بعده. وكل ما يكون هذا شأنه ـ أي معلولاً لما قبله وعلّة لما بعده ـ يسمى بـ «الوسط». وفي حال كان لدينا سلسلة غير متناهية لا تنتهي بلحاظ أي جانب إلى علة لا تكون معلولة وإلى معلول لا يكون علّة، فهنا ليس للوسط في هذه السلسلة أي طرف. أما إذا كانت السلسلة تنتهي من جانب إلى معلول ليس بعلّة، ومن جانب آخر لا تنتهي إلى علّة ليست بمعلولة، ففي هذه الحالة أيضاً يكون للسلسلة وسط ذو طرف من جانب وغير ذي طرف من جانب آخر، وعكس ذلك قابل للإفتراض كذلك، أي أن تنتهي السلسلة من جانب إلى علة ليست بمعلولة وأن لا تنتهي من جانب آخر إلى معلول ليس بعلّة.

وطبقاً لبرهان الوسط والطرف، فإن كل وسط يحتاج إلى طرفين، إذ لا يمكن كون الوسط من دون طرفين، كما لا يمكن كونه من دون طرف واحد.

فبرهان الوسط والطرف يتكفل بإبطال التسلسل كما يتكفل بإثبات واجب الوجود، لأن استحالة وجود الوسط من دون الطرفين، تفضي إلى ضرورة انتهاء السلسلة من أحد طرفيها إلى علّة ليست بمعلولة، ومن الطرف الآخر، إلى معلول ليس بعلّة.

وليس التسلسل وحده ما يتم إبطاله عن طريق برهان الوسط والطرف، بل الدور أيضاً يتسنى إبطاله عن طريق ذلك. لأن الآحاد كافة في السلسلة الدورية إنما تكون علّة كما تكون معلولة، ممّا يعني كون الوسط من دون طرفين.. وهو باطل كما تقدم. وهنا لا يخفى أنه لا حاجة إلى استخدم البرهان في سبيل إبطال الدور، إذ بطلان الدور بديهي بلحاظ أنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه.

يقول الشيخ الرئيس ما مضمونه: إن أول ما يتوجب علينا هو إثبات أن أقسام العلل متناهية وأن هناك مبدأ أوّلاً لكل طبقة من تلك الأقسام، وأنها تنتهي كلّها إلى مبدأ واحد مباين لكافة الموجودات. وهو الواجب الوجود الواحد ومنه مبدأ وجود كل موجود.[1]

ثمّ يقول ما معناه: عندما نفترض معلولاً ذا علّة، ولعلته تلك علة أيضاً، فمن المحال أن

---

(١) الشفاء، الإلهيات، المقالة ٨، الفصل ١.

يستمر الأمر على ذلك النحو إلى ما لا نهاية. وذلك لأن علّة العلّة علّةٌ مطلقة لكلا المعلولين، لكن أحدهما معلول بلا واسطة والآخر معلول مع الواسطة، هذا في حين أن الأخير هو معلول فقط، بينما الوسطي معلول وأيضاً علّة، فلكل واحد من هذه الأُمور الثلاثه خاصية يختص بها، فالأول علّة فحسب، والثالث معلول فحسب، أما الثاني فموقعه في الوسط بين الإثنين (بين الأول والثالث)، بحيث يكون معلولاً لأحدهما (الأوّل) وعلّة للآخر (للثالث) مع غضّ النظر عمّا إذا كان معلولاً بواسطة واحدة، أو بوسائط متعددة. إذ لابدّ في كل حال من كونه منتهياً من طرف إلى علّة غير معلولة ومن طرف آخر إلى معلول غير علّة.[1]

---

(١) المصدر السابق نفسه.

الفصل الثالث عشر
علّة الجملة علّة للآحاد

النص

إشارة

كل علّة جملة هي غير شيء من آحادها، فهي علّة أولاً للآحاد، ثمّ للجملة؛ وإلّا[1]، فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها، فالجملة إذا تمّت بآحادها، لم تحتج إليها بل ربّما كان شيء ما، علّة لبعض الآحاد دون بعض، فلم يكن علّة للجملة على الإطلاق.[2]

الشرح والتوضيح

لقد تبيّن لنا إلى الآن أن كل سلسلة متشكلة من آحاد ممكنة ومعلولة، إنما تحتاج إلى علّة خارجية، بحيث يستحيل كون تلك العلّة كل الآحاد أو بعضها.

واستكمالاً للبحث فإن الشيخ الرئيس في هذا الفصل بصدد تناول مبحث جديد على علاقة بالمباحث السابقة.

---

(١) كلمة «إلّا» مركبة من «إن» الشرطية و«لا» النافية للجنس. فالجملة تعني: «وإن لم تكن علّة للآحاد، فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها».

(٢) إذا كان ثمة شيء علّة لبعض الآحاد من دون البعض الآخر، فيصدق عليه أنه علّة للجملة ولكن ليس علّة مطلقة وعلى الإطلاق. بل علّة ناقصة لا تتحقق تماميتها إلّا في ظل وجود علّة أخرى معها.

والمبحث ـ المدعى الّذي يتوخى الشيخ الرئيس إثباته على مدى هذا الفصل، هو أنه إذا كانت العلّة الّتي هي خارج الجملة علّة للجملة، فمن الضروري أن تكون أوّلاً علّة للآحاد ومن ثمّ علّةً للجملة.

ولقد ذهب الشيخ إلى إثبات هذا المدعى عن طريق برهان الخلف وليس عن طريق البرهان المستقيم.

ومن المعلوم أن اثبات المدعى في برهان الخلف إنما يتمّ من خلال إبطال النقيض، بمعنى أن يصار إلى إقامة برهان على إبطال نقيض المدعى بدلاً من أن يقام دليل على إثبات نفس المدعى. وذلك إنطلاقاً من القاعدة الّتي تقول: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. فكلما تمّ إثبات أو إبطال أحد طرفي النقيض، فإن ذلك يؤدي بنا إلى إثبات أو إبطال الطرف الآخر.

أما في البرهان المستقيم فإننا نثبت المدعى من دون أن يكون لنا علاقة بنقيضه، وذلك على الرغم من أن إثبات المدعى ـ في البرهان المستقيم ـ يؤدي بنا في الحقيقة إلى إبطال نقيضه.

إذاً، في برهان الخلف يتم أولاً إبطال أو إثبات نقيض المدعى ليصار عبر ذلك إلى إثبات المدعى أو إبطاله. بينما في البرهان المستقيم يتمّ أولاً إثبات المدعى ويتمّ عبر ذلك إبطال نقيضه.

وأما الآن فننتقل إلى إثبات المطلوب أو المدعى عن طريق برهان الخلف، على النحو الّذي تمّت الإشارة إليه أعلاه.

فالمدعى المطلوب إثباته هو: كل شيء هو علّة للجملة، يجب أن يكون أولاً علّة للآحاد، ويتبع ذلك علّة للجملة.

فإذا لم يكن ذلك الشيء ـ وقبل أن يكون علّة للجملة ـ علّة للآحاد، فهنا يوجد فرضان يمكن الحديث عنهما: الأول أن لا يكون ـ ذلك الشيء ـ علّة لأي من آحاد الجملة. والثاني أن يكون علّة لبعض آحاد الجملة.

والحقيقة، عندما ندعي بأن علّة الجملة علّة للآحاد أوّلاً ومن ثمّ علّة للجملة، فإن نقيض ذلك المدعى هو: علّة الجملة ليست علّة للآحاد. وعدم كونها علة للآحاد لا يمكن

إلّا من خلال حالتين: فإما أن لا تكون (علّة الجملة) علّةً لشيء من الآحاد. وإما أن لا تكون علّةً لبعض الآحاد.

١ ـ الفرض الأوّل (ليست علّة لأي من الآحاد):

ففرض كون علّة الجملة ليست علّة لأي من الآحاد، إنما هو فرض باطل وذلك لأن المفترض في الأساس هو كونها (علّة الجملة) علّةً للجملة. ومن المحال اعتبارها علّة للجملة إلّا إذا كانت علّة للآحاد. وفيما لو لم تكن علّة لشيء من الآحاد، فهي والحال هذه ليست علّة للجملة أيضاً. والدليل على ذلك واضح. إذ علّة الجملة لابدّ من أن تكون الجملة متعلقة بها. بحيث أن الشيء (أي العلّة) الّذي تتعلق به الجملة لابدّ أن يكون له دخل في حصولها عن طريق إيجاد آحادها، لهذا، فإنه على فرض أن لا شيء من الآحاد بمحتاج إلى العلّة الخارجية (الّتي هي علّة للجملة) فذلك يعني عدم حاجة الجملة أيضاً إلى تلك العلّة واستغنائها عنها. وهذا خلف، لأن استغناء الجملة عن العلّة الخارجية يختلف عمّا افترضناه أولاً من كون الجملة متعلقة بالعلة الخارجية وتابعة لها.

٢ ـ الفرض الثاني (علّة الجملة علّة لبعض الآحاد):

أما هذا الفرض فممكن الحصول وغير محال. إذ ما المانع من كون علّة الجملة علّة لبعض آحاد الجملة من دون أن تكون علّة للبعض الآخر؟ لكن في هذه الحالة يتوجب الإلتفات إلى أن ما هو علّة لبعض الآحاد، لا يمكن كونه علّة مطلقة (على الإطلاق) للجملة، بحيث تكون الجملة معلولة لعلّتين غير مستقلتين، إحداهما موجِدة لبعض الآحاد، والأخرى موجِدة للبعض الآخر. ممّا يعني عدم إمكانيّة كون الجملة المبحوث عنها متشكلة من مجموعتين من الآحاد. مجموعة منها معلولة لألف ـ مثلاً ـ وأخرى معلولة ـ مثلاً ـ لـ «ب».

خلاصة ما تقدّم هي أن الفرض الأوّل محال، بيد أن الفرض الثاني ممكن، إذ بحسب الفرض الأوّل فإن الشيء الّذي ليس بعلّة لأي من الآحاد، ليس بعلّة للجملة أيضاً، أما بحسب الفرض الثاني، فإن الشيء الّذي ليس بعلّة لبعض الآحاد، إنما ليس بعلّة مطلقة ومستقلة للجملة، هذا مع العلم أنّ الفرض الثاني انطلق أساساً من كون العلّة الخارجية

للجملة علّة مستقلة ومطلقة.

وعلى هذا، سواء أكانت العلّة الخارجية علة لبعض الآحاد، أم لم تكن علّة لأي من الآحاد، فهي ـ العلّة الخارجية ـ في هذا المورد ليست علّة للجملة، مع غضّ النظر عمّا إذا كان عدم علّيتها للجملة ناتجاً بسبب كونها ليست بعلّة لأي من الآحاد، أو بسبب كونها غير مطلقة وغير مستقلة.

وجهة نظر الفخر الرازي

يرى الفخر الرازي أن مدعى الشيخ الرئيس يكمن في أن بعض آحاد الجملة ليست علّة للجملة، ويرى أن الشيخ الرئيس قد ذهب لإثبات هذا المدعى عن طريق البرهان المستقيم وليس عن طريق برهان الخلف.

وبرأيه أن البرهان المستقيم الّذي اعتمده الشيخ الرئيس هو من الشكل الأول وقد نظم كالتالي:

ليس بعض الآحاد علّة لجميع الآحاد (صغرى).

كل ما ليس علّة لجميع الآحاد، ليس علّة للجملة (كبرى).

بعض الآحاد ليس علّة للجملة (نتيجة).

فهنا يوجد ملاحظتان يمكن إيرادهما على صغرى القياس: الأولى: أن صغرى قياس الشكل الأول يجب أن تكون موجبة، في حين أن صغرى القياس الوارد أعلاه سالبة. هذا اللّهمّ إلّا إذا اعتبرنا القضية المذكورة موجبة معدولة المعمول، فالإشكال يرتفع حينذاك.

والملاحظة الأخرى: ماهو الدليل على صحة الصغرى في القياس؟ فلماذا لا يمكن اعتبار بعض الآحاد علّة لجميع الآحاد؟ يرد الفخر الرازي على ذلك قائلاً: الدليل على أن بعض الآحاد ليس علّة لجميع الآحاد يعود إلى أن بعض الآحاد ليست علّة لنفسها كما ليست علّة لعللها. وعليه، فهي لايمكن كونها علّة لجميع الآحاد. وبهذا الترتيب فإن صغرى القياس المذكور مسلمة وصحيحة.

وأما كبرى القياس، فمن الواضح أنّها صحيحة. على اعتبار أن الجملة متشكلة من آحاد، وإذا كان ثمة شيء ليس بعلة لجميع الآحاد، فهو حتماً ليس علّة للجملة أيضاً.

ويعتقد الفخر الرازي أن هدف الشيخ الرئيس في هذه الإشارة الّتي هي مورد بحث هو تبيين الكبرى وتسليط الضوء عليها، إذ يقول الشيخ: «فالجملة إذا تمّت بآحادها لم تحتج إليها». بمعنى عدم احتياج الجملة في حال تماميتها بآحادها إلى العلّة. وفي هذه الحالة تكون العلّة المذكورة، وبسبب أجنبيتها عن علّة عليّة الآحاد، غريبة بشكل كلّي عن عليّة الجملة كذلك. أما في حال كانت (العلّة) علّة لبعض الآحاد، فهي في هذا المورد ليست بغريبة كليةً عن عليّة الجملة. لكنها في الوقت نفسه غير مستقلة وغير مطلقة.

هذا كان فهم الفخر الرازي لكلام الشيخ.[1]

إشكال الخواجة على الفخر الرازي

بما أن الخواجة لم يعتقد بصحة ما ذهب إليه الفخر الرازي (من تفسير لمدعى الشيخ)، بل كان يعتقد أن المدعى في هذه الإشارة يكمن في أن الشيء الّذي يكون علّة للجملة يتوجّب أوّلاً كونه علّة للآحاد ومن ثمّ علّة للجملة. من هنا فإن الخواجة كان يعتقد أيضاً بأن الشيخ قد سلك في إثبات مدعاه طريق برهان الخلف وليس طريق البرهان المستقيم. يقول الخواجة:

«وأقول: لو كان مراد الشيخ ذلك، لما قيد علّة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها»[2].

توضيح المسألة هو أن العبارة الّتي بدأ بها الشيخ الرئيس بحثه هي «كل علّة جملة هي غير شيء من آحادها». إذ نلاحظ في هذه العبارة أن علّة الجملة مقيدة بقيد وهو: «هي غير شيء من آحادها». وعليه فإن ما يقصده الشيخ الرئيس هو علّة تكون خارج الجملة وغير داخلة في الجملة أو بعضها. من هنا يقول الخواجة ختاماً لهذا البحث: **«والأشبه أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت جملة إلى علّة خارجة، فتلك العلّة يجب أن تكون أيضاً علّة لآحادها (لأفرادها) كما قدّمناه»**.

وإنصافاً نقول بأن الحق مع الخواجة والشاهد على ذلك، القيدُ المتمثل في «هي غير

---

(١) م. ن. ص ٢٦.

(٢) م. ن. ص ٢٧.

شيء من آحادها» الوارد بعد «كل علّة جملة».

وإنصافاً نقول أيضاً بأن برهان الشيخ الرئيس برهان خلفي وليس برهاناً مستقياً، بدليل ما ورد في عبارة: «وإلّا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها». فالشيخ الرئيس يفترض أن العلّة الخارجية ليست علّة لأي واحد من الآحاد حيث يتم الوصول في هذه الحالة إلى نتيجة مؤداها عدم كون تلك العلّة الخارجية علّة للجملة أيضاً. هذا في حين إذا افترضنا في مقابل ذلك أن العلّة الخارجية للجملة ليست علّة لبعض آحاد الجملة (أي علّة للبعض دون الآخر) فذلك يعني عدم كونها علّة مستقلة ومطلقة، بل علّة على نحو مجمل وناقص.

وجهة نظر المحاكم

أما المحاكم قطب الدّين الرازي، فقد كان موافقاً للخواجة ومخالفاً للفخر الرازي في كلا المسألتين اللّتين نشب خلاف حولهما بين الإثنين. فهو يوافق على أن مدعى الشيخ يكمن في أن العلّة الخارجية للجملة يتوجب كونها أولاً علّة للآحاد ومن ثمّ علّة للجملة، كما يوافق على أن برهان الشيخ خلفي وليس مستقياً.

لكنه من جهة أخرى لم يوافق الخواجة في تفسيره لعبارة «فلم يكن علّة للجملة على الإطلاق». فالخواجة، كما ذكرنا سابقاً، كان يرى أن قيد «على الإطلاق» إنما هو قيد للعلّة. بمعنى أن علّة بعض الآحاد ليست علّة مستقلة وليست علّة على نحو الإطلاق للجملة، بل علّة غير مستقلة وعلّة لا على نحو الإطلاق.

أما المحاكم فرأى أن قيد «على الإطلاق» إنما يرجع إلى «لم يكن» وليس إلى العلّة، فمعنى على الإطلاق، ليس بمعنى الإطلاقية والإستقلالية، بل بمعنى «على التحقيق».[1]

فبحسب ما يرى المحاكم، فإن مراد الشيخ الرئيس هو أن الشيء الّذي لا يكون علّة لبعض آحاد الجملة، ليس بعلّة للجملة أيضاً، تحقيقاً أو على التحقيق. بينما بحسب ما يرى الخواجة فإن مراد الشيخ هو أن الشيء الّذي لا يكون علّة لبعض الآحاد، إنما يكون علّة للجملة لكن ليس علّة مطلقة (على الإطلاق) ومستقلة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦ (الحاشية).

فالشيخ بحسب رأي المحاكم، يريد أن يقول: إذا لم تكن علّة الجملة علّة لآحادها فهي ليست علّة للجملة ـ على التحقيق ـ أيضاً. مع غض النظر عمّا إذا لم تكن علّة لشيء من الأفراد، أو لم تكن علّة لبعض من الأفراد. فإذا لم تكن علّة لشيء من الآحاد فستكون غريبة عن الجملة وآحادها بنحو كلّي. وإذا لم تكن علّة لبعض الآحاد، فستكون متعلّقة ببعض آحاد الجملة وبالتالي غريبة عن الجملة تحقيقاً (على التحقيق).

ونحن بدورنا إذا أردنا تشكيل محكمة للبت في الخلاف بين الخواجة والمحاكم، فلا يسعنا سوى الإعتقاد بصوابية كلام الخواجة.

فالعلّة الّتي لها دور علّي في ايجاد بعض آحاد الجملة، ليست بغربية عن الجملة ـ على التحقيق ـ أي إذا أردنا الحكم بشكل دقيق يتوجب علينا القول بأن تلك العلّة ليست مستقلة في العلّية، ولا يصح القول أنها ليست علّة على التحقيق. فالمسألة هنا ليست سوى أن الجملة معلولة لعلتين، نظراً لأن بعض آحاد الجملة معلول لعلّة ما والبعض الآخر معلول لعلّة أخرى. وطبقاً لكلام الشيخ فإن كلا العلّتين ـ واللّتين تشكلان مجتمعتين علّة تامة ومنفصلتين علّة ناقصة ـ تقومان أولاً بإيجاد آحاد الجملة ومن ثمّ الجملة نفسها. وحصيلة هذه المحاكمة هي أن الخواجة رأيه حاكم، بينما المحاكم محكوم عليه بإجتناب الصواب. فالحق هو أن علّة بعض الآحاد لا يمكن كونها إلّا علّة غير مستقلة للجملة.

الفصل الرابع عشر
عندما تكون العلّة طرف السلسلة

النص

إشارة

كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء[1]. وفيها علّة غير معلولة،[2] فهي طرف، لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة.[3]

الشرح والتوضيح

لقد أصبح من الواضح لدينا أن الجملة المتشكلة من آحاد كل واحد منها بالنسبة لما قبله معلول، وبالنسبة لما بعده علّة، إنما تحتاج ـ الجملة ـ إلى علّة ليست بمعلولة. وذلك لأنه لا يمكن صيرورة الممكن ـ حتّى ولو كان جملة وسلسلة ـ موجوداً من دون مرجّح خارجي.

وفي هذا الفصل، فإن الشيخ الرئيس يتوخى تحديد وتشخيص موقعية تلك العلّة في السلسلة.

فكلما كان لدينا جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة على بعضها البعض. ومتتالية ـ سواءً أكانت تلك الجملة متناهية أم لم تكن ـ فهي ـ الجملة ـ بحاجة دون ريب إلى علّة غير معلولة.

---

(١) عبارة «على الولاء» وصف لـ«علل ومعلولات».

(٢) هذه جملة حالية، ولقد وردت في بعض النسخ «ومنها علّة غير معلولة».

(٣) حاصل الكلام هو أنه لا يمكن كون العلّة غير المعلولة وسطاً. وبما أنها غير معلولة، فكانها في أول السلسلة وليس في آخرها.

إلى هنا، المطلب واضح وقد تقدم ذكره.

فالعلّة الّتي ليست بمعلولة لعلّة أخرى. هي إما خارج الجملة وإما داخل الجملة، وبعبارة أخرى: الجملة المبحوث عنها، إما أن تكون مشتملة على علّة غير معلولة، وإما أنها لا تشتمل على ذلك. ففي حال لم تكن مشتملة، فإن العلّة تكون خارج الجملة، أما في حال كانت مشتملة، فهنا، لابدّ من كون العلّة في طرف الجملة أو السلسلة. لأنها لو كانت في الوسط، لما كانت علّة محضاً بل لكانت بالنسبة لما قبلها معلولاً، وبالنسبة لما بعدها علّة. وبما أنه لابدّ ـ في هذه الحال ـ من كون العلّة في طرف السلسلة، لذا، لا شكّ أن موقعيتها في أول السلسلة وليس في آخرها.

والدليل على ذلك واضح، إذ نهاية السلسلة هي موقعية للشيء الّذي يكون معلولاً صرفاً من دون أن يكون له أي نصيب من العلّية. يضاف إلى ذلك أنه إذا كان لا يصح كون العلّة في وسط السلسلة. فمن باب أولى أن لا يصح كونها في نهايتها. فهي ـ العلّة ـ في الوسط معلولة بلحاظ وعلّة بلحاظ آخر، لكنّها إذا ما كانت في نهاية السلسلة فهي عند ذاك معلول فحسب. أما الشيء الّذي يكون في بداية السلسلة فهو علّة فقط، وهنا لايمكن الشكّ مطلقاً في كون تلك العلّة واجبة الوجود بالذات وغير ممكنة، نظراً لعدم معلوليتها وعدم تبعيتها للغير.

ومع الإلتفات إلى ضرورة كون كل جملة أو سلسلة مشتملة على علّة غير معلولة، من هنا، نستطيع إيراد ثلاث خصائص تختص بها تلك العلّة:

١ ـ تلك العلّة قائمة في طرف السلسلة وليس في وسطها.

٢ ـ تلك العلّة قائمة في بداية السلسلة وليس في نهايتها.

٣ ـ غير متعلقة بالغير بل واجبة الوجود وقائمة بالذات.

وتجدر الإشارة إلى أننا أشرنا سابقاً إلى خاصية أخرى وهي أن هكذا علّة يتوجب كونها علّة فاعلة، ومن المحال كونها علّة معلولة، غائية، أو صورية، أو مادّية.

كما لابدّ من الإلتفات إلى أن عدم تعلّق العلّة بالغير يتضمن معاني في منتهى الدقة، وأسراراً فلسفية غامضة.

فالتعلّق بالغير لا يعني التعلّق بالفاعل والقابل فحسب، بل إن للتعلّق بالغير أنحاءً

وأقساماً، من جملتها التعلّق بالفاعل والقابل والشرط والسبب وعدم المانع والعلّة المعدة والأجزاء الحدية، والخارجية والذهنية، والتركب من الوجدان والفقدان، الكمال والنقصان، والتركب من الأجزاء الكمّية.

فالشيء الّذي يتعلّق بالغير بواسطة أحد أنحاء التعلّق، إنما هو ممكن الوجود، وليس واجب الوجود. أما الشيء الّذي يقع في بداية السلسلة أو الجملة، فيخلو من كافة أنحاء التعلقات ومنزه عن كل أنواع التبعية.

الفصل الخامس عشر
تأليف المقدّمات لإنتاج المطلوب

النص

إشارة

كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ـ كانت متناهية أو غير متناهية ـ فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها معلول، احتاجت إلى علّة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً.[1] وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول، فهو طرف ونهاية.[2]

فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته.[3]

الشرح والتوضيح

هذا الفصل هو آخر الفصول السبعة الّتي طرح فيها الشيخ مبحث إثبات واجب الوجود. وهو بمثابة زبدة ونتيجة كلّية للمطالب الّتي تمّ تناولها على مدى الفصول الستة السابقة.

---

(١) هذه هي المقدمة الأولى، وهي تفيد أن السلسلة المترتبة من معلولات إنما تحتاج إلى علّة خارجية تكون موجودة عند طرف السلسلة.

(٢) هذه هي المقدمة الثانية، وتفيد معنى أن الشيء الّذي لا يكون معلولاً يجب أن يكون في طرف ونهاية السلسلة.

(٣) هذه هي نتيجة المقدمات.

ففي الفصل التاسع، تمّ تقسيم الموجود إلى واجب وممكن، وفي الفصل العاشر تمّ بيان استحالة حصول الترجُّح من دون مرجّح في مورد الممكنات. والفصلين الحادي عشر والثاني عشر تمّ فيهما تناول الوجهين التفصيلي والإجمالي لإثبات واجب الوجود. أما الفصل الثالث عشر فقد ثبت من خلاله أن علّة الجملة يجب أن تكون أولاً علّة لآحاد الجملة ومن ثمّ علّة للجملة، وأما في الفصل الرابع عشر فقد تبيّن لنا أن الجملة المترتبة من علل ومعلولات متوالية، تحتاج إلى علّة غير معلولة على أن تكون ـ العلّة ـ طرفاً لتلك الجملة.

هذه كانت زبدة المباحث الّتي تمّ تناولها في الفصول الستة الماضية. أما في هذا الفصل فقد حان الأوان لإستخلاص النتيجة المطلوبة ـ أي إثبات واجب الوجود ـ عبر تأليف المقدّمات وترتيبها.

وفي هذا السياق، نستطيع من خلال المقدمات الّتي تقدم البحث فيها، أن نشكل قضية شرطية على نحو القضية الحقيقية المنفصلة، وهي كالتالي:

كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ـ أكانت متناهية أو غير متناهية ـ إما أن تكون مشتملة على علّة غير معلولة وإما أن لا تكون كذلك.

فهذه القضية، قضية حقيقية منفصلة، لا يمكن اجتماع طرفيها كما لا يمكن ارتفاعهما، بمعنى استحالة كون السلسلة المذكورة مشتملة على علّة غير معلولة وغير مشتملة على علّة غير معلولة. كما يستحيل كونها غير مشتملة على علّة غير معلولة وليست غير مشتملة على علّة غير معلولة.

فهنا يتسنى لنا أن نشكل من تلك القضية قياساً استثنائياً، على نحو أن رفع أحد الطرفين يستلزم منه وضع الآخر، والعكس صحيح، أي أن وضع أحدهما يستلزم منه رفع الآخر، إذ مع أن القياس الإستثنائي المتشكل من قضية شرطية حقيقية منفصلة إنما يكون له أربع نتائج (احتمالات)، إلّا أنه يجب أن لا يخفى علينا أن القياس الإستثنائي المتشكل من قضية شرطية منفصلة مانعة الجمع أو مانعة الخلو، لا يمكن أن يكون له أكثر من نتيجتين.

ومهما يكن من أمر، فإن وضع الإشتمال أو رفعه، يلزم منه وضع أو رفع عدم الإشتمال.

فإذا افترضنا أن السلسلة مشتملة على علّة غير معلولة، ففي هذه الحالة، لا يكون مطروحاً فرض عدم الإشتمال.

وطبقاً لهذا الفرض، الّذي تحدثنا عنه فيما سبق، يكون للعلّة غير المعلولة ثلاث خصوصيات: الأُولى: هي أنها في طرف. والثانية: أنها في أول السلسلة وليس في آخرها. والثالثة: أنها واجبة الوجود بالذات وليست متعلّقة بالغير بأي وجه من الوجوه.[١]

إذاً، بناء على هذا الفرض فإنه يتوجب كون العلّة غير المعلولة في طرف السلسلة وواجبة الوجود.

أما الفرض الآخر، فهو أن لا تكون السلسلة مشتملة على علّة غير معلولة، وطبقاً لهذا الفرض ـ ولقد مرّ فيما سبق ـ فإن السلسلة ستكون محتاجة إلى علّة من خارجها، إلّا أنه يتوجب كون تلك العلّة الخارجية متسمة بنفس الخصائص الّتي تتسم بها العلّة المذكورة في الفرض السابق، بمعنى ضرورة كونها في الطرف وتحديداً في البداية، إضافة إلى كونها واجبة الوجود.

يقول الخواجة الطوسي:

«ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة»[٢].

ثمّ يقول ختاماً:

«فعلى التقديرين (أي الإشتمال وعدم الإشتمال المطروح في القضية الشرطية الحقيقية المنفصلة) لابدّ من طرف، والطرف واجب كما مرّ، فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب، وهيهنا قد تمّ البرهان الّذي أراد الشيخ تقريره»[٣].

---

(١) لقد ذكرنا سابقاً خاصية رابعة وهي أن العلّة غير المعلولة ليست إلّا علّة فاعلة.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه.

إشكال للمحاكم

صاحب المحاكمات يعلق على ما يراه الخواجة من أن هذه الإشارة تتمحور حول تأليف المقدمات لإنتاج المطلوب وإثبات واجب الوجود، فيقول:

«لو كان مراده ذلك لكان قوله «إشارة: كل علّة جملة هي غير شيء من آحادها» إلى آخره، على ما فسره كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب ومقدّماته» (١).

ثمّ يقول بعد ذلك ما معناه:

والحق هو أن الشيخ لأنه أثبت في أوائل هذه الفصول أن وجود الواجب إنما يكون خارج سلسلة الممكنات، لذا، فهو انتقل في الفصول اللّاحقة الأخرى (وهي تبلغ ثلاثة) إلى تناول أحكام أخرى. ففي الفصل الأول (من الفصول الثلاثة الأخيرة) بيّن أن العلّة الّتي تكون خارج سلسلة وجملة الممكنات إنما هي أولاً علّة لآحاد الجملة ومن ثمّ علّة للجملة، ثمّ انتقل في الفصل الثاني إلى بيان مسألة وهي: إذا كانت الجملة (السلسلة) مشتملة على علّة غير معلولة، فيجب اتصافها بثلاث خصائص: كونها في الطرف، وكونها في البداية، إضافة إلى كونها واجبة الوجود. وأما في الفصل الأخير فانتقل إلى بيان أن العلّة الّتي تكون خارج الجملة لابدّ من كونها متصلة في الجملة وطرفاً لها. ومن خلال مطالعتنا لما مرّ في الفصل الأخير نصل إلى مطلب مفاده أن السلسلة الّتي فرضت على أنها غير متناهية، يجب أن تنتهي إلى واجب الوجود، ممّا يعني أنه لا يوجد ثمة سلسلة غير متناهية. (٢)

* *

هذا كان رأي المحاكم فيما يتعلّق بالفصول الثلاثة الأخيرة. ومع الإلتفات إلى أن الشيخ الرئيس كان قد أثبت واجب الوجود وأتم البرهان عليه، وذلك تحت عنوان «شرح» و«تنبيه» قبل أن يتناول الفصول الثلاثة الأخيرة، لذا، لا يسعنا سوى القول بصوابية رأي المحاكم، فالحق معه لكن ليس بلحاظ ما استعرضه، بل بلحاظ أن البرهان قد اكتمل وانتهى من خلال ما بحث سابقاً تحت عنوان «تنبيه» و«شرح».

---

(١) م. ن. ص ٢٧.

(٢) م. ن. ص ٢٨.

بطلان الدور

يقول الخواجة في ختام البحث:

«واعلم أن الدور وإن كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده، يلزم منه المطلوب أيضاً. لأنه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول، ولما كان البيان المـذكور متناولاً له لم يفرد الشيخ له قسماً»[1].

ما يريد أن يستعرضه الخواجة في هذا المجال هو إيضاح مطلب. الدور الّذي كان قد وعد بتوضيحه لاحقاً حيث كان قد عقب قائلاً على كلام الشيخ عن الدور: «لأنه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما بعد».[2]

التوضيح: موضوع بحثنا هو السلسلة الّتي تكون جميع آحادها معلولة، بما في ذلك إذا كانت متناهية أو غير متناهية. فالسلسلة الّتي جميع آحادها معلولة وغير متناهية لا شكّ أنها مشمولة بحكم التسلسل. بيد أن السلسلة الّتي جميع آحادها معلولة ومتناهية، فإما أن تكون آحادها تلك مترتبة على بعضها البعض أو لا تكون كذلك. فـفي حـال كانت آحادها مترتبة، فهي غير مشمولة بحكم الدور. أما إذا كانت آحادها غير مترتبة (على بعضها البعض) فهي هنا مشمولة بحكم الدور، وذلك لأن آحاد السلسلة في هذه الحالة، تكون متوقفة على بعضها البعض إن بنحو الدور المضمر أو الدور المصرح.

نتيجة ما تقدم هي أن الجملة (السلسلة) الّتي تكون آحادها معلولة، تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ سلسلة لا متناهية، وتكون آحادها جميعاً معلولة ومترتبة على بعضها البعض.

٢ ـ سلسلة متناهية وكافة آحادها معلولة ومترتبة على بعضها البعض.

٣ ـ سلسلة متناهية، وكافة آحادها معلولة وغير مترتبة على بعضها البعض.

وفي النتيجة فإن آحاد السلسلة تتوقف على بعضها البعض إما على نحو الدور المضمر أو المصرح. ممّا يستلزم في كلا الحالتين حصول الدور.

وبما أن الأقسام الثلاثة المذكورة متشكلة من آحاد ممكنة ومعلولة، لذا، فهي تحتاج

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

إلى علّة قائمة في طرف السلسلة، وتحديداً في بدايتها، إضافة إلى كونها واجبة الوجود.

وبهذا النحو يتبيّن لنا بطلان التسلسل والدور، ويثبت لدينا وجود واجب الوجود.

ومع أنه لا حاجة بنا إلى إقامة برهان بهدف إبطال الدور، لأن بطلان الدور من البديهيات، إلّا أن ثمة سؤالاً يطرح نفسه في هذا المجال وهو: على الرغم من كون الدور بديهي الفساد والبطلان. فما المانع من إثبات بطلانه من خلال استدلال. على أن يكون الإستدلال تنبيهياً وليس برهانياً؟!

إبتكار الشيخ الرئيس

سينتقل الشيخ الرئيس فيما بعد إلى الحديث عن الإبتكار الّذي إبتكره في سياق هذا البرهان (الّذي نحن بصدده)، إلّا أن ما سيتحدث عنه الشيخ لاحقاً يتعلّق بجانب، يختلف عن الجانب الّذي نبتغي الحديث حوله في هذا المقام.

في مورد إثبات واجب الوجود، كلّما استطعنا إنقاص عدد المقدمات وتقليصها، بشكل يوفر على الطالب الخوض في معمعة إثبات المقدمات، كان ذلك أفضل وأتقن. إذ لا يخفى أن هذا المنحى بدأ يعتمد من قبل الإلهيين المسلمين منذ عهد الشيخ الرئيس وما تلاه.

فالحكيم الخفري، بحسب ما ينقل الملّا صدرا، سعى إلى جعل برهانه لإثبات واجب الوجود مبتنياً على الدور ـ البديهي الفساد ـ من دون أن يبتني على بطلان التسلسل، وبالفعل فقد كان موفقاً في ذلك.[1]

وصدر المتألهين أيضاً، لقد أثبت واجب الوجود من دون الإستفادة من مسألتي بطلان الدور والتسلسل.[2]

أما الملّا هادي السبزواري فقد حقق نتائج لائقة ومهمة، بهدف تقليل عدد مقدمات البرهان، وذلك في حواشيه على الأسفار.[3]

---

(١) الشواهد الربوبية، تحقيق الآشتياني، ص ٤٧.

(٢) م. ن. ص ٣٦.

(٣) الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٦ و ١٧ (الحاشية).

وأما العلّامة الطباطبائي، فقد بلغ مرحلة يتسنى من خلالها للشخص الّذي لا يعرف أي مسألة من مسائل الفلسفة أن يقيم البرهان على وجود الله.[١]

وإنطلاقاً من المثل القائل «الفضل لمن سبق» فمن المسلّم به أن الشيخ الرئيس كان أول من خطى الخطوات الأولى على طريق حذف المقدمات وإنقاصها. حيث استطاع تشييد برهانه بنحو لا يستند إلى بطلان الدور والتسلسل، وهو بذلك يكون قد أصاب ثلاثة أهداف بسهم واحد. الأول: إثبات واجب الوجود. الثاني: إبطال التسلسل، والثالث: إبطال الدور. وكما أن إبطال الدور لا يستدعي إقامة برهان، فإن إثبات الواجب كذلك غني عن البرهان والدليل، خاصة إذا ما رجع الإنسان إلى فطرته السليمة ووجدانه... وهذا ما عبّرت عنه الآية الكريمة: ﴿أفي الله شكّ فاطر السّموات والأرض﴾[٢] والآية: ﴿أقم وجهك للدّين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر النّاس عليها﴾[٣].

وسوف نورد في نهاية هذا النمط ما يقوله الشيخ الرئيس عن إبتكاره الّذي إستحدثه في مجال إثبات واجب الوجود، وعن البراهين وأقسامها الّتي إبتكرها في هذا المجال، والّتي أطلق عليها اسم برهان الصديقين. كما سنتناول مسألة إذا ما كان الشيخ الرئيس قد توصّل فعلاً إلى برهان الصديقين، أم لا؟.

---

(١) م. ن. ص ١٤ و ١٥ (الحاشية) وشرح الحكمة المتعالية للشيخ جوادي آملي، ج ٦، ص ١٧٧.

(٢) سورة إبراهيم ـ الآية ١٠.

(٣) سورة الرّوم ـ الآية ٣٠.

الفصل السادس عشر
الإختلاف والإثنينية بين الأشياء
(المقدّمة الأُولى لإثبات التوحيد)

النص

إشارة

(وفي بعض النسخ تنبيه): كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها:[1] فإما أن يكون ما تتفق فيه، لازماً من لوازم ما تختلف فيه، فيكون للمختلفات لازم واحد، وهذا غير منكر.

وإمّا أن يكون ما تختلف فيه لازماً لما تتفق فيه، فيكون الّذي يلزم الواحد، مختلفاً متقابلاً وهذا منكر.[2]

وإمّا أن يكون ما تتّفق فيه عارضاً عرض لما تختلف فيه، وهذا غير منكر.

وإمّا أن يكون ما تختلف فيه عارضاً عرض لما تتفق فيه، وهذا أيضاً غير منكر.[3]

---

(١) مع أن الشيخ يتحدث عن الإختلافات بـالأعيان، إلّا أنـه لم يـتطرق إلى الإخـتلافات لا بالأعيان.

(٢) في هذين الفرضين، العلاقة بين ما فيه الإختلاف وما فيه الإتفاق علاقة تلازم (أي أحدهما لازم والآخر ملزوم).

(٣) أما في هذين الفرضين، فالعلاقة بين ما فيه الإختلاف وما فيه الإتفاق علاقة تعارض (أي

الشرح والتوضيح

بعدما فرغ الشيخ الرئيس من إثبات واجب الوجود، انتقل إلى البحث حول وحدة واجب الوجود، ولقد مهد لذلك من خلال طرح مقدمتين:

المقدمة الأولى حول الإختلاف والإثنينية بين الأشياء، والمقدمة الثانية حول كون الماهية سبباً بالنسبة لبعض الصفات.

ونحن سنقوم بإتباع الترتيب الّذي اعتمده الشيخ الرئيس، حيث سنبدأ أولاً بتوضيح المقدمتين لننتقل بعد ذلك إلى بيان برهان توحيد الواجب تعالى.

فيما لو كان هناك إثنان واجبا الوجود، حتماً لكان بينهما اختلاف بالأعيان، فهنا يتوجب علينا معرفة كيفية الإختلاف بالأعيان؟

فالشيخ الرئيس يبدأ في هذه المقدمة بالبحث عن الإختلاف بالأعيان. إلّا أن الخواجة في شرحه والمحاكم في محاكماته، قد شرعا في البحث من خلال الرجوع خطوة إلى الوراء، فذهبا أولاً إلى اعتبار أن الإختلاف على نوعين، أحدهما إختلاف بالأعيان، والآخر اختلاف لا بالأعيان.

لكن الشارح الآخر، أي الفخر الرازي، استعرض أوّلاً مقدّمتين أخريتين تتوقّف عليهما فائدة محصلة بحسب زعمه، ولقد تناولهما قبل أن يبدأ بشرح المقدمتين اللّتين ذكرهما الشيخ الرئيس لإثبات توحيد واجب الوجود.

فهو يقول في حاشية هذا الفصل ما مضمونه:

الغرض من هذا الفصل هو بيان إحدى المقدمتين اللّتين جاء بهما الشيخ الرئيس لإثبات توحيد الواجب. ونحن قبل الخوض في بيان المقدمتين، سوف نقوم ببيان مقدمتين أخريتين:

١ ـ إذا كان هناك شيئان موجودان (أو عدة أشياء موجودة)، فلابدّ من كون الواحد منهما مخالفاً للآخر بلحاظ الهوية والتشخص. لأن لو كان تشخص أحدهما حاصلاً للآخر، لكانا عين بعضهما، وهذا خلف.

← أحدهما عارض والآخر معروض).

٢ ـ قد يكون بين الأشياء المختلفة اشتراك في المقوّم، مثل الأشخاص المندرجة تحت نوع واحد، والأنواع المندرجة تحت جنس واحد. وقد لا يكون بينها اشتراك في المقوم، مثل الأجناس العالية الّتي لا تشترك في أي مقوم، رغم توافقها واشتراكها من ناحية بعض الأمور العرضية.[١]

بعدما اتّضح لنا المقدمتين الإضافيتين اللّتين أوردهما الفخر الرازي، ننتقل إلى توضيح ما قاله الخواجة في شرح مطالب الشيخ، على أن نبدأ بعد ذلك بمعالجة رأي الحاكم في هذا المجال.

الإختلاف والإثنينية بين الأشياء إما أن يكون بالأعيان وإما لا بالأعيان.

القسم الثاني، أي الإختلاف لا بالأعيان، ينقسم بدوره إلى قسمين، وذلك لأن الأشياء الّتي تختلف لا بالأعيان، إما أن يكون اختلافها «بالإعتبار» أو «لا بالإعتبار».

أما القسم الأول، فهو مثل اختلاف العاقل والمعقول، لأنه كلّما قامت الأنفس بتعقل ذواتها (أنفسها)، فهي في تلك الحالة، تكون عاقلة بإعتبار ما، ومعقولة بإعتبار آخر. فالنفس عاقلة بإعتبار تعقلها لذاتها، أما بإعبتار أنها متَعَقَلة بواسطة نفسها، فهي معقولة. وجدير بالذكر أن الإختلاف بين العاقل والمعقول هٰهنا ليس اختلافاً بالأعيان، لأنه لا يوجد لدينا في الخارج شيئان، أحدهما عاقل والآخر معقول. إذ الشيء الوحيد الموجود في الخارج بوجود خارجي هو النفس فحسب. لكنها موجودة بإعتبارين مختلفين، أحدهما كونها عاقلة والثاني كونها معقولة. فالنفس هي مصداق هذين الإعتبارين في الخارج وليس شيئاً آخر.

أما القسم الآخر ـ أي الإختلاف الّذي لا بالأعيان ولا بالإعتبار ـ فهو نظير الإختلاف في المفهوم. والخواجة لم يتصدَ لتوضيح هذا القسم ولقد أشار إليه بقوله «أو بغير ذلك». أما الحاكم فقد تحدث من جهته عن الإختلاف لا بالأعيان ولا بالإعتبار، وعن الإختلاف في المفهوم، وضرب مثالاً على ذلك الناطق والإنسان.

هنا نورد السؤال التالي على الحاكم: هل الناطق والإنسان يختلفان في المفهوم؟ أليست المسألة أن حمل ذاتيات الشيء على الشيء نفسه، إنما من قبيل الحمل الأولى الذاتي؟ ثمّ

---

(١) شرحى الإشارات والتنبيهات، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ١٤٠٣ هـ. ق.

أليس الحمل الأولي الذاتي إنما يتحقق في الموارد الّتي يكون فيها الموضوع والمحمول أمراً واحداً بلحاظ المفهوم؟!

ففي الحمل الشائع الصناعي هناك اختلاف في المفهوم واتحاد في المصداق (الوجود). أما في الحمل الأولي الذاتي فهناك اتفاق (اتحاد) في المفهوم، إلّا أن الفلاسفة وسعوا دائرة الإتحاد في المفهوم بنحو صار معه الحمل الأولي الذاتي يتضمن حمل الذات على الذات، وحمل الذاتيات ـ أي الجنس والفصل مجتمعين أو منفصلين ـ على الذات أيضاً.

وبناء عليه، فإذا قلنا: الإنسان حيوان أو ناطق، فهنا يوجد إتفاق في المفهوم بين الموضوع والمحمول، والحمل بينهما حمل أولي ذاتي.

طبعاً، لابدّ من الإلتفات في هذا المقام إلى أنه في ظل الإتحاد المفهومي، يتوجب أن يكون هناك اختلاف بين الموضوع والمحمول. فإذا قلنا على سبيل المثال، الإنسان إنسان، فالمقصود بذلك أن الإنسان المتوهَم على أنه غير إنسان إنما هو إنسان. ممّا يعني أن الإنسان بما هو موضوع في القضية ليس بإنسان في عالم التوهم، ويختلف عن الإنسان الّذي يشغل مقام المحمول فيها. لكن مع هذا الحمل يصار إلى إزالة التوهم حيث يتم التأكيد على أن الإنسان إنسان.

كذلك عندما نقول: الإنسان حيوان ناطق، فهنا ثمة اختلاف بين الموضوع والمحمول، على نحو الإجمال والتفصيل. ففي قضية: الإنسان حيوان، يوجد اختلاف من قبيل الإبهام وعدم الإبهام (بين الموضوع والمحمول). أما في قضية: الإنسان ناطق، فيوجد اختلاف من قبيل التحصيل وعدم التحصيل.[1]

على هذا الأساس، نجد لزاماً علينا اصلاح ما ورد في كلام الحاكم حول الإختلاف المفهومي بين «الإنسان» و«ناطق» كما يلي: مع أنهما أمر واحد، والحمل بينهما حمل أولي ذاتي، لكن هناك اختلاف بينهما بلحاظ التحصيل وعدم التحصيل.

يقول العلّامة الطباطبائي حول مورد «الإنسان ناطق»: «فإن الفصل هو النوع محصلاً، كما مرّ في مباحث الماهية»[2].

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة ٧، الفصل ٣.

(٢) المصدر نفسه.

بناء على ما تقدّم، نستطيع القول بأن كافة موارد الحمل الأولى الذاتي تجسد مثالاً لمورد الإختلاف الّذي لا بالأعيان ولا بالإعتبار ـ بخلاف الحاكم الّذي حصر المثال في قضية «الإنسان ناطق» ـ سواء أكان الحمل حمل الذات على الذات، أو حمل الحد التام على المحدود، أو حمل الجنس (أو الفصل) على النوع، إذ مع أن كافة هذه الموارد ينطبق عليها الحمل الأولي الذاتي وفيها إتحاد بلحاظ المفهوم. إلّا أنه لابدّ من توفر جهة اختلاف بهدف تحقق صحة الحمل.

الإختلاف بالأعيان

بعدما استفضنا ـ بعض الشيء ـ في الحديث عن الإختلاف الّذي لا بالأعيان، نعود الآن إلى الحديث عن الإختلاف بالأعيان محاولين توضيح المطلب من خلال الإستناد والرجوع إلى ما ورد في كلام الشيخ الرئيس، والخواجة الطوسي، والحاكم الرازي.

فالأشياء الّتي تختلف فيما بينها بالأعيان، تنقسم بلحاظ ما به الإتفاق إلى قسمين:

١ ـ الإتفاق في أمر مقوم.

٢ ـ الإتفاق في أمر عارض.

القسم الأول مثل زيد وعمرو اللّذين يتفقان في الإنسانية ـ بما هي أمر مقوم لهما ـ ويختلفان في أمور عارضة، أما القسم الثاني، فمثل ماهيتي الجوهر والعرض، إذ هما ـ طبقاً لقاعدة «إن الوجود عارض الماهية» ـ يتفقان في الوجود الّذي يعرض للماهية في الذهن، لكنهما يختلفان في الماهية الّتي تقوم ذات كل منهما.[1]

---

(١) ينقل صدر المتألهين عن بهمنيار قوله بأن الوجود عارض الماهية في الخارج. لكن بما أن عروض شيء لشيء يستلزم تحقق المعروض قبل تحقق العارض. لذا، فهنا ثمة إشكال يطرح وهو: كيف يمكن أن يكون للماهية تحقق قبل عروض الوجود؟ فالقائلون بأصالة الوجود والقائلون بأصالة الماهية يقرّون على السواء بأن «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي»، من هنا يتوجب على القائلين بعروض الوجود على الماهية في الخارج القول بأن هناك فرقاً بين عروض الوجود على الماهية وعروض سائر العوارض على المعروضات، إذ في المورد الأول يكون تحقق المعروض بواسطة نفس العارض. بينما في المورد الثاني يكون تحقق المعروض قبل عروض العارض. فيرى صدر المتألهين أن الوجود يتحد في الخارج مع الماهية، لكنه في الذهن عارض عليها. بمعنى: الذهن يتصوّر الماهية ـ من ←

وفي هذا السياق نقول: الأشياء الّتي تختلف بالأعيان وتتفق فيما بينها بأمر مقوم لابدّ لها من أن تشتمل على شيئين يجتمعان فيها وهما: ما به الإختلاف وما به الإتفاق.

كما إن اجتماع ما به الإختلاف وما به الإتفاق لا يمكن أن يتعدى إحدى حالتين: فإما أن يكون هناك امتناع انفكاك في جانب من الجانبين. وإما أن لا يكون الأمر كـذلك، حالة امتناع الإنفكاك هي ما يقال له «اللزوم». أما حالة عدم امتناع الإنفكاك فهي ما يقال له «العروض».

وبناء عليه، فإن النسبة بين ما به الإختلاف وما به الإتفاق إما أن تكون نسبة لزوم أو نسبة عروض.

دراسة نسبة اللّزوم

فيما لو كان بين الأشياء نسبة لزوم، فالنسبة هنا لا تتعدى إحدى حالتين:

١ ـ أن يكون اللّزوم من جانب ما به الإتـفاق. ووجـود هـذا القـسم ليس محـالاً ومرفوضاً. مثال ذلك الحيوان اللّازم لفصول من قبيل الناطق وغير الناطق ـ أي سائر الحيوانات ـ بمعنى أنه يلزم أن تتحقق الحيوانية مع كل حيوان يريد التحقق.

٢ ـ أن يكون اللّزوم من جانب ما به الإختلاف، لكن وجود هذا القسم محال ومنكر. إذ من المحال كون الحيوان ناطقاً وغير ناطق في زمان واحد. فالحيوان يتحقق أحـياناً بواسطة فصل الناطقية، وأحياناً بواسطة فصول أخرى.

إيضاح مطلب

يقول الشيخ الرئيس بالنسبة للقسم الّذي وجوده محال ومنكر:

«وإما أن يكون ما تختلف فيه لازماً لما تتفق فيه، فيكون الّذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً».

فالسبب الّذي دفع بالشيخ الرئيس هنا إلى جمع الإختلاف والتقابل معاً، يعود إلى أن

← حيث هي ـ وبغض النظر عن وجودها الذهني، وعندئذٍ يقوم الذهن بجعل الماهية تـتصف بالوجود الّذي تكون موجودة بواسطته. (الشواهد الربوبية، تحقيق الآشتياني، ص ٩).

لوازم ما هو مختلف تنقسم إلى قسمين: فإما أن يكون بينها تقابل وإما أن لا يكون كذلك. ففي حال لم يكن بينها تقابل فإن اجتماعها ـ أي اللوازم ـ مع بعضها البعض ليس محالاً، مثل السواد والسطح والشكل إذ هي أمور مختلفة لكنها غير متقابلة، لهذا فهي قابلة للإجتماع في جسم واحد. أما في حال كان بينها تقابل، فليس من الممكن اجتماعها مع بعضها البعض، مثل فصول أنواع الحيوان، إذ هي غير قابلة للإجتماع مع بعضها، فمن المستحيل أن يكون الشيء فرساً وإنساناً وبقراً.[1]

وجدير بالذكر هنا أن التقابل على قسمين أيضاً: تقابل بالذات وتقابل بالعرض. فالتقابل بالذات هو نفسه التقابل الإصطلاحي. وأما التقابل بالعرض فهو مثل تقابل الواحد والكثير، فالواحد ليس كثيراً، والكثير ليس واحداً. إذن، التقابل بين الكثير وعدم الكثير، وبين الواحد وعدم الواحد، إنما هو تقابل بالذات، أما التقابل بين الواحد والكثير، فهو تقابل بالعرض.[2]

كذلك فإن التقابل بين فصل الإنسان وفصل الفرس أو البقر، ليس تقابلاً بالذات، بل هو تقابل بالعرض، وذلك لأن الفصول ليست بمتضادة فيما بينها، كما لا علاقة لها بتقابل النقيضين والمتضايفين والعدم والملكة.

توضيح مطلب آخر

بشكل عام، يستحيل كون اللّزوم أموراً متعددة من جهة ما به الإختلاف، لأن ذلك يستلزم أن يكون الشيء الواحد ـ مثلاً ـ ناطقاً وأعجماً.

فإستحالة كون ما به الإختلاف لازماً وأموراً متعددة، لا تقتصر على مورد الماهيات الجنسية، بل في مورد الماهيات النوعية يستحيل أيضاً كون ما به الإختلاف لازماً ومتعدداً.

لكن إذا افترضنا كون ما به الإختلاف لازماً وأمراً واحداً فحسب، فإن ذلك ليس

---

(١) ليس المقصود بالتقابل هنا التقابل الإصطلاحي الّذي ينقسم إلى أربعة أقسام (أي التضاد، التضايف، التناقض، العدم والملكة) إذ هذه من أنواع التقابل بالذات، بل المقصود بذلك التقابل بالعرض.

(٢) الشفاء ـ الإلهيات، المقالة الثالثة، الفصل السادس.

بمحال، لأنه إذا كان ما به الإختلاف لازماً وواحداً، فهو سيكون في مورد الماهية الجنسية نوعاً واحداً وليس أكثر، ولا إشكال في ذلك. والأمر نفسه ينطبق على مورد الماهية النوعية، بحيث لن يكون ما به الإختلاف في هذه الحالة سوى فرد واحد فحسب، بمعنى كون النوع منحصراً في الفرد فقط.

يقول الخواجة الطوسي في هذا المجال:

«هذا إذا كان ما به الإختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب، أما إذا كان شيئاً واحداً وكان لازماً للجزء الّذي به يكون الإتفاق لو جاز التكثر، كان المركب منها شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعه في شخصه»[1].

والظاهر أن السبب الّذي دفع بالخواجة الطوسي إلى حصر النوع في الفرد في هذا الخصوص، يعود إلى أن بعض الماهيات النوعية لها فرد واحد فقط، كالعقول، والسبب في كون نوع العقول منحصراً في الفرد هو أنها ـ أي العقول ـ غير مادية، ولهذا، فهي لا تقبل العوارض الموجبة لتكثر أفراد الماهية من قبيل الكم، الكيف، الأين، المتى، أما الأنواع المادية، فتقبل العوارض المذكورة حيث تؤدي إلى تكثر أفرادها.

أما لماذا لم يذهب الخواجة إلى القول بإنحصار الجنس في نوع واحد، فذلك لأنه لا يوجد أية ماهية جنسية على ذلك النحو، إذ بالتأكيد لو كان يوجد هكذا ماهية، لكان النوع منحصراً في فرد واحد، ولكان الجنس أيضاً منحصراً في نوع واحد.

نهاية هذا المبحث

يقول الخواجة في ختام هذا المبحث:

«وهذا ـ أي كون ما به الإختلاف شيئاً واحداً ـ لم يذكر في الكتاب لأنه خارج عن القسمة بالإعتبار المذكور فيه»[2].

المراد «بالإعتبار المذكور في الكتاب» هو ما قاله الشيخ الرئيس من أن «كل أشياء تختلف بأعيانها...» ممّا يعني أن محور كلام الشيخ الرئيس هو أشياء تختلف فيما بينها

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران / ج ١، ص ٣٠.

(٢) م. ن.

بالأعيان. بينما في المورد المذكور، فإن ما به الإختلاف مفترض على أنه أمر واحد وماهية نوعية ذات فرد واحد. ممّا يعني أن ليس هناك أشياء مختلفة بالأعيان. بل هناك شيء واحد، لهذا فالفرض المذكور خارج القسمة.

حتّى إننا نلاحظ أن الشيخ الرئيس لم يأت في تقسيماته على ذكر الأشياء الّتي بينها اختلاف لا بالأعيان، بل الخواجة والمحاكم هما من تحدثا عن تلك الأشياء من خلال العودة بالبحث خطوة إلى الوراء.

وبشكل عام عندما يكون الحديث عن الإختلاف الّذي لا بالأعيان، فإن الحديث عن الأشياء المختلفة لا فائدة منه، وذلك لأنه لا وجود لأشياء مختلفة في ظلّ الحديث عن الإختلاف الّذي لا بالأعيان. إذ في هذه الحالة إذا كان هناك أشياء مختلفة، فـإختلافها يكون بحسب الأذهان فقط وليس بحسب الأعيان. هـذا في حـين أن مـبحث الشـيخ الرئيس يدور حول الإختلاف بالأعيان دون الأذهان.

دراسة نسبة العروض

ومع فراغنا من البحث حول نسبة اللزوم، ننتقل لنـشرع في البـحث حـول نسـبة العروض.

كما تبيّن لنا في نسبة اللزوم من أنه إما أن يكون ما به الإتفاق لازماً وما به الإختلاف ملزوماً وإما بالعكس، كذلك فإن نسبة العروض لا يخلو الأمر فيها من أن يكون ما به الإتفاق عارضاً وما به الإختلاف معروضاً أو بالعكس، أي أن يكون مـا بـه الإتـفاق معروضاً وما به الإختلاف عارضاً.

إلّا أن الفرضين المتعلقين في مورد اللّزوم، أحدهمـا مـنكر ومحـال، والآخـر جـائز ومقبول، أما هنا، أي في مورد العروض، فإن كلا الفرضين جائز ومقبول:

١ ـ العروض من جانب ما فيه الإتفاق، بمعنى كون ما به الإتفاق عارضاً ومـا بـه الإختلاف معروضاً. كالوجود العارض للماهيات إذ يكون في هذه الحالة، ما به الإتفاق عارضاً وما به الإختلاف ـ مثل الماهيات الجوهرية والعرضية ـ معروضاً. فالوجود هنا مقوم للماهية الموجودة، وفي الوقت نفسه عارض لذات الماهية، وبعبارة أخرى: الوجود مقوم للماهية بشرط الوجود. وأما الماهية لا بشرط فالوجود عارض لها.

٢ ـ العروض من جانب ما به الإختلاف، أي بعكس الحالة الأولى، فيكون ما به الإختلاف عارضاً وما به الإتفاق معروضاً، مثل الإنسانية المعروضة لعوارض من قبيل الكم والكيف والمتى والأين. أي العوارض الّتي يطلق عليها في الحكمة المشائية العوارض المشخصة، وفي الحكمة المتعالية يطلق عليها إمارات التشخص، فالإنسانية مقومة لزيد وعمرو، بل هي تمام حقيقة ذاتيهما، لكنها من جهة ثانية معروضة لما به الإختلاف بين زيد وعمرو و...

توضيح مسألة

عندما أردنا تقسيم الإختلاف بالأعيان قلنا بأن الأشياء الّتي تختلف بالأعيان إنما تنقسم إلى قسمين بلحاظ ما به الإتفاق: فإما أن تتفق في أمر مقوم وإما أن تتفق في أمر عارض.

بناء على ذلك، فإن الأشياء الّتي تختلف بالأعيان (أي المقسم) تنقسم إلى قسمين: الأول: أشياء تتفق في أمر مقوم، والآخر: أشياء تتفق في أمر عارض.

على هذا الأساس، كان من الواجب علينا أن نلحظ في التقسيمات البَعدية، كلا القسمين الأول والثاني. إلّا أن ما حصل في تتمة البحث هو أننا لم نلحظ إلّا الحالة الّتي يكون فيها ما به الإتفاق مقوماً (القسم الأول) من دون أن نستعرض الحالة الّتي يكون ما به الإتفاق فيها أمراً عارضاً (أي القسم الثاني).

لقد بدأ الشيخ الرئيس بحثه من مسألة: «كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها». من هنا فإن المقسم يتضمن الأشياء الّتي تتفق فيما بينها بلحاظ أمر مقوم لها، من دون أن يتضمن ـ المقسم ـ الأشياء الّتي تتفق فيما بينها بلحاظ أمر عارض.

نعم، الخواجة والمحاكم تطرّقا إلى القسم الثاني ـ أي الإتفاق في أمر عارض ـ إلّا أنهما لم يشرحا إلّا أقسام الحالة الّتي يكون فيها إتفاق في أمر مقوم، أما الحالة (القسم) الأخرى فقد امتنعا عن الإسترسال في شرحها في منتصف الطريق.

فما هو السّر في ذلك؟ بحسب ما نراه، فإن السبب الّذي دفع بكل من الشيخ الرئيس والخواجة الطوسي والمحاكم إلى تهميش وإغفال القسم الثاني، يكمن في ما يلي: في الحالتين اللّتين تكون فيهما النسبة بين ما به الإتفاق وما به الإختلاف هي العروض، فهنا

لا شكّ أن ما فيه الإتفاق وأيضاً ما به الإختلاف، سيكون كل واحد منهما عارضاً بلحاظ ومقوماً بلحاظ آخر، فمثلاً، الوجود مقوم للماهية بشرط الوجود، وعارض للماهية لا بشرط. والإنسانية كذلك، فهي مقومة لزيد وعمرو، ومفروضة لما به الإختلاف بينهما. ولقد أشرنا سابقاً إلى هذه المسألة في سياق توضيح المطلب.

فمع الإلتفات إلى ما مرّ أعلاه، نلاحظ بأنه لا ضير فيما حصل، إذ مع أنه تمّ الإعراض في منتصف الطريق عن مسألة الإتفاق في أمر عارض، إلّا أن تلك المسألة أدغمت ودمجت بنحو ما في سياق بيان مطلب الإتفاق في أمر مقوم. لذا لم يكن هناك ضرورة لذكرها على حدة.

هل هذا التقسيم مورد حاجة

لقد ذكرنا فيما سبق، أن الشيخ الرئيس بصدد طرح وتوضيح مقدمتين قبل أن يبدأ بتقرير برهان التوحيد. والمقدمة الأولى تتعلق بالإختلاف والإثنينية بين الأشياء، بينما تتعلق الثانية بسببية الماهية بالنسبة إلى بعض الصفات (سيأتي الحديث عنها في الفصل المقبل).

وهنا، ثمة سؤال يطرح وهو: هل هناك حاجة لطرح المقدمة الأولى في برهان التوحيد، أم لا؟

الخواجة يرى أن هناك حاجة فعلية لتلك المقدمة، فيقول: «هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد الواجب»[١].

أما المحاكم فيقول: «واعلم أن هذه القسمة لا إنتفاع لها في توحيد واجب الوجود، فإنا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين بأعيانهما متفقين في أمر مقوم لهما، إذ لا مقوم لواجب الوجود قطعاً وإلإلزم تركيبه وهو محال»[٢].

في الحقيقة، يرى المحاكم أن بحث الشيخ الرئيس في هذه المقدمة يدور حول شيئين يختلفان بالأعيان ويتفقان في أمر مقوم، هذا في حين أن واجب الوجود، كما يرى المحاكم،

---

(١) م. ن. ص ٣١.

(٢) م. ن. ص ٣٠ (الحاشية).

إذا فُرض شيئاً واحداً فهو خارج هذه القسمة، وإذا فرض شيئين فهو خارجها أيضاً. لأن واجب الوجود المتعدد ـ على فرض وجوده ـ ليس بأشياء مركبة تتفق فيما بينها في أمر مقوم وتختلف في العارض أو غير المقوم. بل يتوجب كون واجب الوجود في حال تعدّده ذا هويتين متباينتين عن بعضهما بتمام الذات، ومن دون أن تكون أي واحدة منهما مركبة من ما به الإمتياز وما به الإشتراك[١] تماماً كما هو الفرض في شبهة ابن كمونة. الذي ذهب إلى القول بأنه لو كان هناك تعددية في واجب الوجود، للزم أن يكون لكل واجب هوية مفارقة ومباينة لهوية الآخر بتمام الذات.

وهذا ما عبر عنه السبزواري في منظومته:

هـويّتان تمـام الذات قـد ... فارقتا لإبن الكمونة استند[٢]

---

(١) هل من الممكن أن يكون هناك إثنان واجبا الوجود من دون أن يشتركا بأية جهة وبأي لحاظ؟ الحقيقة هي: كما أن تعدد واجب الوجود لا يتعدى إطار الفرض، فإن عدم الإشتراك بين واجبي الوجود المفروضين لا يتعدى إطار الفرض أيضاً. والواقع أن هكذا فرض لم يكن مطروحاً في زمان الشيخ الرئيس. وهذا الفرض عبارة عن شبهة معروفة تحت عنوان «شبهة ابن كمونة». ولقد طرحت في بادئ الأمر من قبل شيخ الإشراق، ثمّ اشتهرت بعد ذلك بواسطة ابن كمونة الّذي كان ممّن تصدوا لشرحها. يقول شيخ الإشراق: «ولكل واحد منهما ذات وحدانية، وعلى تقدير النزول لكل واحد منهما ذاتيات كما يكون للحقائق البسيطة لا التركيبية ولا يشتركان في ذاتي أصلاً». (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، المجلد الأول، ص ٣٩٣، تحقيق وتقديم هنري كوربون). وكلامه هذا أورده بعدما قام بإثبات التوحيد على مذاقه، حيث انتقل بعد ذلك إلى نقد ومناقشة الأدلّة الّتي أقامها الآخرون على التوحيد.

المهم في هذا السياق هو أن تعدد واجب الوجود إنما يطرح من قبيل الفرض، كما أن عدم اشتراك واجب الوجود في حال تعدّده من قبيل الفرض أيضاً. وفي الواقع ليس لدينا إثنان واجبا الوجود، وفيما لو كان هناك واجبان، فهما لا يكونان إلّا مركبين من ما به الإشتراك وما به الإمتياز.

فبناء على أصالة الوجود ووحدته، لا سبيل إلى إيراد شبهة ابن كمونة، كما بناء على أصالة الوجود وكثرته، أو بناء على أصالة الماهية، فإننا إذا افترضنا وجود اثنين واجبي الوجود، فهما حتماً سيكونان مركبين من ما به الإمتياز وما به الإشتراك. لأنه يستحيل انتزاع مفهوم واحد من شيئين ليس بينهما أي وجه مشترك (راجع نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ٥، وشرح غرر الفرائد، الطبعة الناصرية، ص ١٤٤ والأسفار الأربعة ج٦، ص ٥٨ ـ ٦٠).

(٢) شرح غرر الفرائد، الطبعة الناصرية، ص ١٤٤.

يقول المحاكم، أنه بناء على تلقي الفخر الرازي وفهمه لبرهان الشيخ[١] في التوحيد، فإن هذه المقدمة يحتاج إليها بمقدار ما لها علاقة في بيان وتوضيح ما به الإشتراك وما به الإمتياز.

أما بناء على تلقي الخواجة وفهمه لبرهان الشيخ،[٢] فإن المحاكم يرى أنه لا حاجة البتة إلى هذه المقدمة. إذ طبقاً لما تلقاه الخواجة، فإن الشيخ قد جعل محور البرهان هو واجب وجود واحد، وليس وجودات واجبة متعددة. والتقسيم (المقدّمة) الوحيد الّذي كان طرحه لازماً، هو هل أن تلاقي الشيئين (أي الوجوب والتعيّن) يكون بلحاظ اللزوم أم يكون بلحاظ العروض؟

توضيح ذلك: بحسب ما فهمه الخواجة الطوسي من برهان الشيخ الرئيس فيما يتعلق بالتوحيد، فإنه لو لم يكن تعين واجب الوجود بسبب وجوب الوجود، ففي هذه الحالة، لكان واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير. وفي حال كون واجب الوجود المتعين معلولاً للغير، فذلك يعني أن الرابطة بين وجوب الوجود والتعين إما أن تكون بالتلازم وإما بالتعارض، وهنا يصبح الحديث متعلقاً بتلاقي الشيئين ـ أي وجوب الوجود والتعيّن ـ إذ يتوجب توضيح فيما إذا كان أحدهما لازماً والآخر ملزوماً، أو إذا كان أحدهما عارضاً والآخر معروضاً.

على هذا الأساس يتبيّن لنا أنه بحسب فهم الفخر الرازي لبرهان الشيخ، فإن النسبة بين ما به الإشتراك وما به الإمتياز في واجبي الوجود ـ أي وجوب الوجود والتعين ـ هي إما نسبة لزوم أو نسبة عروض. وذلك لأن الإمام الرازي اعتبر أن محور البرهان يدور حول اثنين واجبي الوجود. أما بحسب فهم الخواجة لبرهان الشيخ، فإنه يتوجب البحث فقط حول تلاقي وجوب الوجود والتعين في الموجود الواحد.

الخلاصة: طبقاً لفهم الخواجة فإن محور البحث هو واجب وجود واحد، وليس

---

(١) لقد فهم الفخر الرازي برهان الشيخ كالتالي: لو كان هناك اثنان واجبا الوجود، لكانا اشتركا مع بعضهما في وجوب الوجود وإمتازا عن بعضها في التعين.

(٢) أما الخواجة فقد فهم البرهان على أن تعين واجب الوجود إما بسبب وجوب الوجود أو بسبب آخر.

واجبين اثنين، مما يعني أن تقسيم الأشياء المختلفة بالأعيان لا علاقة له بالبرهان. أما طبقاً لفهم الفخر الرازي، فإن محور البرهان هو اثنان واجبا الوجود، يشتركان في وجوب الوجود ويختلفان في التعين. لهذا، فهو يرى أنه يتوجب البحث في العلاقة بين ما به الإشتراك وما به الإمتياز في مورد البرهان تحديداً وبخاصة. وليس البحث في الأشياء الّتي تختلف بالأعيان وتتفق في أمر مقوم لها، إذ لا علاقة لذلك بمورد تعدّد واجب الوجود.

* * *

أما فيما يتعلق بكلام المحاكم فيمكن الرد عليه كالتالي:

لا شكّ أن ما يقوله المحاكم من أن «وجود اثنين واجبي الوجود يتفقان في أمر مقوم، يستلزم التركيب ومحال» إنما هو قول صحيح في مكانه وحينه، لكن مع الإلتفات إلى أن الشيخ الرئيس لم يتطرّق بعد إلى مسألة بساطة الواجب وعدم تركيبه، لذا، فإن الإدعاء بإستحالة ذلك في هذا المكان والسياق، غير صحيح وسابق لأوانه. إذاً، لو كان هناك أكثر من واجب وجود واحد، لكانت تلك الوجودات الواجبة مختلفة فيما بينها بالأعيان، من دون أدنى شكّ، سواء أكانت مركبة أو (بحسب ادعاء ابن كمونة) لم تكن كذلك. ومع الإلتفات إلى ما ورد في شبهة ابن كمونة، من أن واجبي الوجود يتمايزان عن بعضهما بالذات، وبالتالي لا تركيب فيهما من ما به الإشتراك وما به الإمتياز، مع الإلتفات إلى ذلك، لا سبيل أمامنا سوى القول بأن واجبي الوجود المختلفين بالأعيان ـ بحسب الفرض ـ لابدّ من كونهما مركبين من أمر مقوّم وآخر عارض.

وهنا نصل إلى نتيجة مفادها: بناء على فهم كل من الإمام الرازي والخواجة الطوسي، فإن التقسيم (المقدّمة) الّذي أورده الشيخ في هذا الفصل، إنما كان ضرورياً ولازماً، ولذا، فإن أحداً منهما لم يدع بإمكانية الإستغناء عن ذلك التقسيم في برهان الشيخ حول التوحيد.

والدليل على ذلك واضح: إذ صحيح أن الخواجة اعتبر محور البرهان واجب الوجود الّذي يكون تعينه إما بسبب وجوب وجوده،، وإما بسبب آخر، لكن ألا نرى هنا أن تعدد واجب الوجود بحسب الفرض الأول (أي إما بسبب وجوب الوجود) محال، وفي

الفرض الثاني (أى إما بسبب آخر) جائز؟ فعندما لا يكون التعين معلول وجوب الوجود، يصبح من الممكن تعدد الوجودات الواجبة، وهنا ستكون الوجودات الواجبة مختلفة بالأعيان ومتفقة إما في أمر مقوم وإما في أمر عارض. وفي حال كانت متفقة في أمر مقوم، فذلك سيؤدي بنا إلى نفس التقسيمات الّتي أوردها الشيخ.

وصحيح أيضاً أن الإمام الرازي افترض اثنين واجبي الوجود، يشتركان في وجوب الوجود ويتباينان في التعين، لكن ألا يندرج هذان الشيئان في زمرة الأشياء المختلفة بالأعيان، الّتي إما أن تتفق في أمر مقوم وإما أن تتفق في أمر عارض.

مشكلة المحاكم هي أنه أراد بشكل سابق لأوانه افتراض أن التركيب والتقويم محالان في الوجودات الواجبة. في حين أن هذا المطلب سيتبيّن لاحقاً ولا نستطيع التسليم به قبل إثبات وحدانية الواجب وبساطته.

الفصل السابع عشر
سببية الماهية للصفات
(المقدّمة الثانية لإثبات التوحيد)

النص

إشارة

قد يجوز[1] أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته.[2]

وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى. مثل الفصل للخاصة.[3]

ولكن لا يجوز أن تكون الصفة الّتي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته الّتي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود.[4]

الشرح والتوضيح

للماهية معنيان، أحدهما: الماهية بالمعنى الأعم، والآخر: الماهية بالمعنى الأخص. فالماهية بالمعنى الأخص تختلف عن الوجود، إذ كل ممكن فهو زوج مركب من وجود

---

(١) إذا جاء حرف «قد» قبل الفعل المضارع، فإما أن يفيد التقليل وإما أن يفيد التأكيد، والمراد منه هنا المعنى الثاني.

(٢) المقصود هو أن الماهية سبب بلا واسطة لبعض الصفات.

(٣) المقصود هو أن الماهية سبب مع الواسطة لبعض الصفات.

(٤) المقصود أن الماهية ليست سبباً للوجود، لا «بلا واسطة»، ولا «مع الواسطة»، وذلك لأن السبب يجب أن يكون متقدماً بالوجود، ولا شيء متقدم بالوجود قبل الوجود.

وماهية، والتركيب بحسب الخارج إنما هو تركيب اتحادي. أما بحسب الذهن فتركيب انضمامي يتشكل من عارض ومعروض.

أما الماهية بالمعنى الأعم، فهي أمر يشتمل على الوجود أيضاً، والماهية وفق هذا المعنى هي ما يعبّر عنه الملّا السبزواري إذ يقول: «الحق ماهيته إنيته». [١]

وفي هذا الفصل فإن البحث يدور حول الماهية بالمعنى الأخص، كما يدور حول الموارد الّتي يمكن أن تكون فيها الماهية سبباً لبعض الصفات والموارد الّتي لا يمكن فيها أن تكون كذلك.

ومع أن الوجود في الخارج بحسب مشرب الحكمة المتعالية، لا يطرح على أنه صفة لشيء، بل وجود الشيء هو نفس تحقق الشيء، ومع أن تركيب الوجود والماهية ـ في الخارج ـ تركيب اتحادي وليس تركيباً إنضمامياً، مع ذلك كلّه، فإن افتراض كون الوجود في الخارج من صفات الشيء ـ كما يقول القدماء ـ لا يعني امكانية كون الوجود معلولاً للماهية، لأن العلّة لابدّ من كونها متقدمة على المعلول من حيث الوجود، والمعلول من جهته لابدّ من كونه متأخراً عن العلّة. على هذا الأساس، ليس الوجود معلول الماهية، ولا الماهية علّة الوجود. سواءً أكانت علّية الماهية ومعلوليّة الوجود مع الواسطة أو بلا واسطة. لأنه لو كانت الماهيّة علّة الوجود ومتقدمة عليه من حيث الوجود، لإستلزم ذلك حصول الدور أو التسلسل. بعبارة أخرى: لو كان التقدم الوجودي للماهية بواسطة نفس الوجود المعلول للزم من ذلك الدور، ولو كان بواسطة وجود آخر للزم من ذلك التسلسل.

وسواءٌ اعتبرنا الوجود صفة للماهية أو لم نعتبره كذلك، فإنه لا يمكن كون الوجود معلولاً للماهية، وذلك على الرغم من بعض التشكيكات والتساؤلات الّتي أطلقها الفخر الرازي حول هذا الأمر والّتي سنجيب عنها لاحقاً.

وبمعزل عن مسألة الوجود، يجوز للماهية أن تكون سبباً بواسطة أو بلا واسطة لأوصاف أخرى. لكن بما أن الماهية ليست شيئاً من حيث هي، لذا فهي لا تتصف بشيء من حيث هي أيضاً. ممّا يعني أن الماهية لا تكون سبباً بالواسطة أو بلا واسطة لأي من

---

(١) غرر الفرائد، تحقيق مهدي محقق وإيزوتسو، ص ٥ (قسم الأمور العامة والجوهر والعرض).

الأوصاف ما لم تكن موجودة بالوجود.

لقد ورد في كلام الشيخ الرئيس أن الماهية يمكن أن تكون سبباً لصفة من الصفات، ولقد عرض الخواجة مثالاً على ذلك، «الزوجية» الّتي هي معلولة لماهية «الإثنين».

واستحضر الشيخ، الفصل الّذي هو سبب للخاصة، كمثال على سببية الماهية مع الواسطة، أما الخواجة فقد ضرب مثلاً على ذلك الناطقية الّتي هي سبب للتعجب.

وليس فصل الماهية فقط سبباً لخاصة الماهية، بل خاصة الماهية أيضاً سبب لخاصة أخرى، كالتعجب الّذي يكون سبباً للضحك. كما ليس الفصل والخاصة وحدهما يكونان سبباً لخاصة أخرى. بل الصفات الّتي تعتبر من الأعراض الغريبة يمكن كونها سبباً لصفة أخرى من الأعراض الغريبة أيضاً. كما هو الحال بالنسبة للون الّذي هو من الأعراض الغريبة للجسم، والّذي يتسبب بعرض غريب آخر، أي بمرئية الجسم.

خلاصة المطلب، هي أن الماهية لا يمكن أن تكون سبباً للوجود، سواءً مع واسطة أو بلا واسطة. لكنها قابلة لكي تكون سبباً ـ مع واسطة أو بلا واسطة ـ لسائر الأوصاف الأخرى.

أما فيما يتعلّق بسببية الماهية لبعض الأوصاف، فهنا تجدر الإشارة إلى أنه يستحيل اتصاف الماهية بالسببية أو بصفة ما، ما لم تكن متحققة وموجودة من خلال الوجود.

فالماهية بحسب المعنى الأخص، دائمة الإمكان، أي أن الإمكان من لوازمها، أما الوجود فذو مراتب، بنحو أن أعلى مرتبة فيه تختص بالوجوب الذاتي، بيد أن سائر المراتب الأخرى تختص بالإمكان الفقري. والحقيقة هي أن أعلى مرتبة في الوجود تتصف بالعلّية، بينما سائر المراتب أخرى تتصف بالمعلولية.

فالوجود في مرتبة الوجوب، لا ماهية له، كما لا حد بحدّه ولا نهاية له ينتهي عندها. أما الوجود في المراتب الإمكانية، فهو محدود ومتناهٍ وذو ماهية.

والماهية من حيث هي، ليست علّة ولا معلولة، ليست موجودة ولا معدومة، لا كلية ولا جزئية، لا واحدة ولا كثيرة. والوجود هو الّذي يجعلها تتصف بتلك الأوصاف نظراً لكونه الواسطة في العروض. إذاً، الماهية تتصف بالموجودية والتحقق بواسطة الوجود، كما تتصف بواسطته (أي من خلال عروض الوجود عليها) بأحد طرفي الأوصاف المتقابلة، من قبيل الكثرة والوحدة، الكلّية والجزئية، العلّية والمعلولية.

وعليه، فإن الوجود يلعب بشكل دائم دور التوسط في العروض بالنسبة للماهية. بحيث لو لم يكن ذلك التوسط قائماً لما كانت الماهية سوى وهم وبطلان.

من هنا، الوجود وحده الّذي يتّصف بالذات ـ وبلا واسطة ـ بالعلّية أو المعلولية أو التحقق، أو بأية صفة أخرى. بينما الماهية تتصف بتلك الأوصاف من خلال الواسطة في العروض.

فالوجود لا يحتاج إلى واسطة في العروض لكي يتّصف بالأوصاف المذكورة أعلاه، لكنه إذا كان وجوداً إمكانياً وفقرياً، فهو عندئذٍ يحتاج إلى علّة، وبتعبير آخر، يحتاج إلى واسطة في الثبوت.

وهنا لابدّ من الإشارة، بأن الوجود كما أنه واسطة في عروض بعض الأوصاف ـ وهي أوصاف كمالية وثبوتية ـ على الماهية، فإن الماهية أيضاً تكون واسطة في عروض بعض الأوصاف ـ وهي أوصاف نقصانية ـ على الوجود.

فالوجود من حيث هو، ليس بالجوهر ولا بالعرض، لكنه يعرض على الماهية من خلال التركيب الإتحادي بينهما، حيث يكون ذلك التركيب جوهرياً وعرضيا.

وأساساً، في ظلّ الإتحاد، فإن كل واحد من طرفي الإتحاد، يكون متصفاً بأحكام الآخر، بواسطة الآخر. والأمر أشبه ما يكون بالصورة الّتي يرسمها لنا الشاعر في البيتين التاليين:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر ... فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنّه خمر ولا قدح ... وكأنه قدح ولا خمر

فبإتحاد الوجود والماهية، يصبح الأمر وكأن ليس لدينا إلّا أحكام الوجود من دون الماهية، كما ليس لدينا إلّا أحكام الماهية من دون الوجود.

وهنا لا يخفى على القارئ أن مثال اتحاد الزجاج والخمر، إنما هو لتقريب الأذهان من الفكرة، وإلّا فهناك فرق كبير بين إتحاد الوجود والماهية من جهة، واتحاد الزجاج والخمر من جهة أخرى.

مع أن الشيخ الرئيس لم يفرد بحثاً مستقلاً حول أصالة الوجود أو الماهية، إذ في ذلك الوقت لم يكن هذا المبحث قد نضج وتكامل إلى الحد الّذي يستحوذ على إهتمام الفلاسفة والمفكرين، ومع أن هذا المبحث لم يطرح بنحو مستقل إلّا في القرن الحادي عشر من قبل

المحقق الميرداماد، إلّا أننا ومن باب الإنصاف نقول بأن أحد الموارد الّتي يستشف منها أن الشيخ الرئيس كان يعتقد بأصالة الوجود، هو هذه الإشارة الّتي نحن بصدد البحث فيها. وذلك نظراً لأنه اشترط تقدم الوجود ـ في الموجودية ـ وأسقط احتمال كون الماهية لائقة لسببية الوجود، وهذا ما استوحاه شارح الإشارات (الخواجة) من هذا المطلب، فهو يقول: «إن سائر الصّفات إنما توجد بسبب الماهية، والماهية توجد بسبب الوجود». [1]

إشتباه الفخر الرازي

يعتقد الفخر الرازي أن اطلاق الموجودية على الوجود الواجب والوجود الممكن، إما أن يكون وفق معنى واحد، وإما وفق معنيين. فإذا أطلق بمعنى واحد، فذلك يستوجب كون واجب الوجود وممكن الوجود متساويين في الحقيقة. وأما إذا أطلق بمعنيين، فذلك يستلزم كون الوجود مشتركاً لفظياً.

لا شكّ أنه يصح اطلاق الموجودية على كل من الوجود الواجب والممكن فنقول: الله موجود، الإنسان موجود، الأرض موجودة، الشمس موجودة، والقمر موجود...

بناء على مسلك التوحيد، فإن اطلاق الموجودية على الأشياء إنما يكون على أساس أن واحداً منها واجب والبقية كلّها ممكنة.

فإطلاق الموجودية على الأشياء (الّتي ـ بحسب مسلك التوحيد ـ يكون واحد منها واجباً والبقية ممكنة)، إما أن يكون بالإشتراك اللفظي وإما أن يكون بالإشتراك المعنوي.

فإذا كان اطلاق «موجود» من باب الإشتراك اللفظي، فذلك يعني أن لكلمة «موجود» في كل واحد من الأمثلة الواردة أعلاه معنى مختلفاً ومغايراً لما تعنيه كلمة «موجود» في سائر الأمثلة الأخرى. أما إذا كان اطلاق الموجودية من باب الإشتراك المعنوي، فذلك يعني أن كلمة موجود تفيد معنى واحداً في كافّة تلك الأمثلة والموارد.

فعلى سبيل المثال، كلمة «شير» في الفارسية تطلق بنحو الإشتراك اللفظي على كل من الأسد والحليب وحنفية المياه. بينما كلمة «نبات» تطلق بنحو الإشتراك المعنوي على كل ما ينبت من الأرض.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٢.

ولقد نشب خلاف مستعصٍ في وجهات النظر، بين الفلاسفة والمتكلمين، حول ما إذا كان مصطلح «وجود» ـ أو موجود ـ مشتركاً لفظياً أو معنوياً بين الأشياء. الفلاسفة أثبتوا من خلال أدلة متعددة أن الوجود مشترك معنوي، لكن المتكلمين ذهبوا، من جهتهم، إلى القول بأن الوجود مشترك لفظي. والحافز الّذي دفعهم إلى الإعتقاد بذلك هو ما توهموه من أنه لو لم يكن الوجود مشتركاً لفظياً، للزم كون الواجب والممكن متساويين بلحاظ الوجود. في حين أن المسلم به وجود فوارق واختلافات لا تحصى بين وجود الواجب ووجود الممكن، حتّى أنهما مغايران لبعضهما البعض من جهة المفهوم أيضاً.

أما الفلاسفة فيقولون: الصحيح هو أن مفهوم الوجود في جميع الموارد مفهوم واحد. لكن الموجودات المتعددة تختلف عن بعضها بلحاظ المرتبة والمنزلة. بحيث يكون اختلافها إما بالشدة والضعف، وإما بالتقدم والتأخر، وإما بالأولوية وعدم الأولية.

والحقيقة هي أن كل لفظ له معانٍ متعدِّدة، فهو مشترك لفظي. وكل لفظ له معنى واحد ومصاديق متعدِّدة، فهو مشترك معنوي.

واطلاق المشترك المعنوي على المصاديق، إما بالمساواة وإما بالإختلاف، في حال المساواة يسمى «المتواطئ» وفي حال الإختلاف يسمى «المشكك».

فالإنسان الّذي يطلق بنحو الإشتراك المعنوي، على كافة مصاديقه إنما هو كلّي متواطئ، لأنه يحمل بالمساواة على كافّة أفراده. فنقول مثلاً: زيد انسان، موسى انسان، علي انسان و... فالإنسان في كل تلك الموارد ذو معنى متواطئ ومتساوٍ.

أما النور ـ على سبيل المثال ـ الّذي يطلق على كل من نور الشمس، ونور الشمعة، ونور القمر، ونور النجمة و... فهو يحمل على كل تلك الأمور بنحو الإختلاف، إذ البعض منه ـ من النور ـ في مرتبة شديدة، والبعض في مرتبة متوسطة، والبعض الآخر في مرتبة ضعيفة، وبناء عليه، نلاحظ بأن النور كلّي مشكك، بينما الإنسان كلّي متواطئ، فمع أن الإنسان والنور يستخدمان على نحو الإشتراك المعنوي، لكنهما يمتازان عن بعضهما بلحاظ التواطؤ والتشكيك.[1]

فالكلي المشكك ينقسم إلى قسمين:

---

(١) من الواضح أن النور ليس مثالاً واقعياً للتشكيك، بل هو مثال لتقريب الصورة من الأذهان.

١ ـ كلّي مشكك يكون فيه مغايرة وفرق بين ما به الإختلاف وما به الإتفاق. ويسمّى التشكيك العامي.

٢ ـ كلي مشكك يكون فيه «ما به الإتفاق» عين «ما به الإختلاف» ويسمى التشكيك الخاصي.

يقول الملّا هادي في منظومته:

انّ ما به التفاوت الضياغدا   فعند ذا خاصي تشكيك بدا[(١)]

(يعني: يكون لدينا تشكيك خاصي في حال كان ما به التفاوت عين ما به الإتفاق).

فالحكماء يعتقدون أن الوجود مشكك على نحو التشكيك الخاصي. لأن ما به الإختلاف وما به الإتفاق في الموجودات، هو الوجود بعينه.

يشبه الملّا هادي في قسم المنطق من منظومته، التشكيك الخاصي بالزمان:

مثل الزمان إن ما به إفترق   متحد بنفس ما به اتفق[(٢)]

الإمام الفخر الرازي ذهب من جهة، إلى القول بالإشتراك المعنوي للوجود، مستنداً في ذلك إلى الأدلة المتعدِّدة الّتي أوردها الفلاسفة على صحة هذا المدعى. لكنه من جهة أخرى ذهب إلى القول بأن الوجود مشترك معنوي متواطئ، من دون أن يلتفت إلى كونه تشكيكياً على مستوى مصاديقه. لهذا، فهو تصور أن عقول العقلاء وأفهام الحكماء قد وقعت في حيرة واضطراب إزاء ذلك المطلب. ونظراً لأنه يتبنى في الأساس رأي الحكماء في المطلب (أي القول بالإشتراك المعنوي)، من هنا، فلم يجد مفراً من القول بالإشتراك اللفظي للوجود، سوى الاعتقاد بأن الوجود شيء واحد في كافة الموارد، ومتساوٍ في سائر الموجودات. (أي القبول بالإشتراك المعنوي المتواطئ وإنكار التشكيك). وعليه، فإذا كان وجود الممكنات عارضاً على ماهياتها، فإن وجود الواجب أيضاً يجب أن يكون عارضاً على ماهية الواجب.. وهذا كلّه بسبب كون الوجود مشتركاً معنوياً وفي الوقت نفسه متواطئاً ومتساوياً. وعلى الرغم من عروض وجود الواجب على ماهيته، شأنه في ذلك شأن الممكن، ومع أن لا فرق بين الواجب والممكن بلحاظ الوجود، إلّا أن هناك

---

(١) شرح اللآلئ المنتظمة، الطبعة الناصرية، طهران، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه.

فرقاً بينهما بلحاظ الماهية، وذلك لا يلزم منه أي محذور، ويضيف الفخر الرازي بأن وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لماهيته، للزم حصول أحد محذورين، فإما أن يتساوى وجود الواجب ـ الّذي هو علّة ـ مع الوجودات الممكنة ـ الّتي هي معلولة ـ وإما القول بالإشتراك اللفظي. وبما أن لا شيء من الإحتمالين بمقبول، لذلك لا سبيل أمامنا سوى القبول بعروض الوجود على الماهية في مورد واجب الوجود، كما هو الحال بالنسبة للممكنات.

ما أورده الفخر الرازي من بيان، من شأنه ـ فيما لو تمّ التسليم به ـ أن يؤدي إلى تقويض دعائم الفلسفة الإلهية، هذه الفلسفة الّتي تقوم على قاعدة أن «الحق لا ماهية له» وأن «الحق ماهيته إنيته»، والّتي أقيم الكثير من الأدلة على صحتها. لقد حاول الفخر الرازي من خلال اسلوبه التشكيكي المعهود، تشتيت أذهان الفلاسفة وإسقاط الحجة من أيديهم، بهدف إبطال ما استدلوا به على أن الواجب وجود صرف لا ماهية له.. ولكن هيهات!! وإليكم المطالب الّتي تبطل زعمه:

منشأ الإشتباه والإضطراب

في سياق الرد على الفخر الرازي نقول له بأنه «حفظ شيئاً وغابت عنه أشياء». إذ مع أنه التفت إلى الإشتراك المعنوي للوجود وصدق به، لكنه غفل عن حقيقة التشكيكك في الوجود.

فالإمام الرازي ظنّ أن اطلاق اللفظ بنحو التشكيك على أشياء مختلفة، يعني كون ذلك اللّفظ مشتركاً لفظياً. كما هو الحال بالنسبة لكلمة عين الّتي تطلق من باب الإشتراك اللّفظي على أمور متعددة، فنقول: «عين باكية» و«عين جارية» و«عين مشرقة (شمس)»... فبلحاظ الإشتراك اللّفظي لكلمة «عين» يتوجب احضار قرينة مع كلمة عين، بهدف تعين المعنى وإتضاح المقصود. وإلّا بقي المعنى في حيز الإبهام والإجمال.

فاللفظ الّذي يستخدم من قبيل التشكيك في موارد أشياء مختلفة، إنما يؤدي معنى واحداً في كافة الموارد. فالمعنى الواحد في هذه الحالة لا يمكن كونه متواطئاً بل لابدّ من كونه مشككاً. وهنا يكون الإختلاف بين تلك الأشياء في عين اشتراكها المعنوي، وفي هذا الإطار نشير إلى أن التشكيك على ثلاثة أقسام:

١ ـ التشكيك بحسب التقدّم والتأخّر: فنحن، على سبيل المثال، نطلق تعبير «متصل» على المقدار، وأيضاً على الجسم المختص بمقدار، فالإتصال في كلا الموردين يستخدم وفق معنى واحد، والإختلاف بين المقدار والجسم ذي المقدار، إنما هو اختلاف بإعتبار التقدم والتأخر. نظراً لكون الإتصال في مورد المقدار متقدماً على الإتصال في مورد الجسم ذي المقدار، والحقيقة هي أن ما يتصف بالإتصال أوّلاً وبالذات هو المقدار، في حين أن الجسم يتّصف بالإتصال ثانياً وبالعرض.

٢ ـ التشكيك بحسب الأولوية وعدم الأولوية (الثانوية).

نحن نعبّر عن الشيء بأنه واحد، عندما لا يكون قابلاً للإنقسام بأي وجه من الوجوه. وأيضاً عندما يكون ذلك الشيء قابلاً للإنقسام بلحاظ جهة ما غير جهة الوحدة فيه، فعلى سبيل المثال، واجب الوجود غير قابل للإنقسام بأي وجه من الوجوه، أما الأشياء الأخرى الّتي تتصف بالوحدة، فهي ليست قابلة للإنقسام من جهة كونها واحدة ومتّصفة بالوحدة، أما من الجهات الأخرى، فهي قابلة للإنقسام. فالإنسان ـ مثلاً ـ من حيث هو واحد نوعي، إنما هو واحد بلحاظ النوعية، لكن تلك الوحدة النوعية كثيرة بالعدد ولها أشخاص كثيرون، وكذلك الأمر بالنسبة للحيوان، الّذي هو واحد جنسياً، فهو من جهة أخرى، كثير نوعياً وله أنواع عديدة، حتّى زيد الّذي لا مجال للشكّ في أنه واحد شخصي، فهو كثير، بلحاظ أنه مركّب من روح وبدن، ومادة وصورة.

على هذا الأساس، فإن اطلاق الواحدية على ما لا يقبل القسمة بأي وجه من الوجوه، أولى من اطلاقها على ما هو قابل للقسمة بلحاظ بعض الجهات.

٣ ـ التشكيك بحسب الشدة والضعف.

لا شكّ أن لفظ بياض يطلق على موردي الثلج والعاج. لكن من الواضح أن هناك فرقاً بلحاظ البياض نفسه في كلا الموردين. فالبياض في الثلج شديد إلى درجة يصعب معها التحديق به وإمعان النظر فيه. هذا في حين أن البياض في العاج أكثر ضعفاً وأقل شدة، بحيث لا مشكلة تواجهنا أثناء تأمله والتحديق به.

والنور كذلك أيضاً، إذ البعض منه شديد، وبعضه متوسط، والبعض الآخر ضعيف.

فرتبة النورية في الشمس ـ مثلاً ـ شديدة إلى درجة يصعب معها إرسال البصر صوبها. بينما الأمر خلاف ذلك في المراتب الأخرى، كما هو الحال بالنسبة للقمر والنجوم.

أقسام التشكيك في الوجود

بعد إطلاعنا على أقسام التشكيك، لابدّ لنا من الإشارة إلى أن الوجود الّذي ينطوي على كلّ شيء، ويجمع في طياته كل ما هو كائن ومتحقق، إنما يتصف بكافة أقسام التشكيك ولا يفتقد لأي منها.

فبين وجود العلّة ووجود المعلول هناك تشكيك بإعتبار التقدم والتأخر، وبين وجود الجوهر ووجود العرض هنالك تشكيك بإعتبار الأولوية وعدم الأولوية. وبين وجود الأشياء المستقرة والأشياء اللّامستقرة، مثل الحركة والسواد، هناك تشكيك باعتبار الشدة والضعف، لأن الوجود في الشيء اللّامستقر وجود ضعيف وأكثر محفوفية بالعدم، أما الوجود في الشيء المستقر فهو أكثر شدة وبعداً عن العدم.

والملفت في الأمر، أن كافة أقسام التشكيك وأنحائه، تنطبق على موردي الواجب والممكن، إذ اطلاق الموجودية على الواجب تعالى إنما هي بلحاظ الأولوية والتقدم والشدة، بينما اطلاقها في مورد الممكن، فبلحاظ الثانوية والضعف والتأخر.

المعاني التشكيكية العارضة للماهية

بناء على مذهب المشائين وأتباع الحكمة المتعالية، فإنه لا يمكن حصول التشكيك في الماهية والأجزاء المقومة لها. وذلك يدفع إلى اعتبار أن المفاهيم الّتي تحمل على مصاديقها بالتشكيك والإختلاف، إنما تعرض للماهية سواء أكان العارض خارجياً لازماً، أو خارجياً مفارقاً.

أما بحسب مذهب الحكمة الإشراقية، فالأمر كما ذكرنا سابقاً، من أنه يجوز حصول التشكيك في الماهية وأجزائها، إذ بحسب ذلك المذهب، لا يوجد ثمة مانع من اعتبار المعاني التشكيكية عين الماهية أو جزءها.

الوجود الّذي يحمل بالتشكيك على الواجب والممكن، إنما هو مفهوم عرضي وانتزاعي، وليس عين ذاتيها كما ليس مقوماً لذات أو لجزء ذات أي منهما. فالوجود،

ابتداءً من ذروة الوجوب مروراً بحضيض الإمكان، انتهاء بأدنى مرتبة من مراتبه، له ـ للوجود ـ هويات مختلفة ومتفاوتة، وبالرغم من أنه ليس لدينا اطلاع تفصيلي على اسم ورسم الكثير من مراتب ذلك الوجود الوسيع والعريض، لكننا، على أي حال، نطلق مفهوم الوجود على سائر تلك الهويات والحقائق المترتبة على بعضها البعض، على نحو اللّازم الخارجي غير المقوم، بحيث تكون كل تلك الحقائق المترتبة مختلفة فيما بينها بحسب الشدة والضعف، التقدم والتأخر، الأولوية وعدم الأولوية.

يقول الملّا السبزواري في إطار الإستدلال على أصالة الوجود:

كون المراتب في الإشتداد أنواعاً إستنار للمراد[1]

فعلى سبيل المثال، هناك أنواع ومراتب من الإحمرار ناتجة عن الحركة الإشتدادية في التفاحة المتحولة من اللّون الأحمر الضعيف إلى اللّون الأحمر الشديد، لتطوي في ذلك أنواعاً لا متناهية من الإحمرار متأتية من حركة التفاحة بين المبدأ والمقصد. فلو كانت الماهية أصيلة، لكان هناك ما لا نهاية له من الأمور المتأصلة والمتحصلة محصورة بين حاصرين، وهذا محال، أما في حال كون الوجود أمراً متأصلاً ومتحصلاً والماهية أمراً إعتبارياً، ففي هذه الحالة، لا يكون المحصور بين حاصرين سوى أمر واحد ذي مراتب شديدة وضعيفة، ولا إشكال في ذلك. وعلى هذا، فإنّ بين المبدأ والمنتهى أنواعاً غير متناهية من اللّون الأحمر، إذ لا أسماء ولا حدود لها بالتفصيل، والأمر الّذي يبعث على ترابطها وإتصالها بعضها ببعض وانتظامها ضمن سلسلة واحدة إنما هو الوجود، وهذا الوجود ليس عيناً لتلك الأنواع اللّامتناهية بالقوة، كما ليس جزءاً لها، بل حقيقته هي أنه محقق للماهية، ومفهومه هو أنه عرض لازم ينتزع من آن الوجود.

مناقشة لمثال الخواجة

يقول الخواجة تعقيباً على مبحث التشكيك:

«والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء، يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء. لأن الماهية لا تختلف ولا جزءها، بل إنما يكون عارضاً

---

(١) غرر الفرائد، بإشراف الدكتور مهدي محقق، وإيزوتسو، ص ٤.

خارجياً لازماً أو مفارقاً مثلاً، كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء، فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما. بل هو أمر لازم لهما من خارج. وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة. ولا أسامي لها بالتفصيل، يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك، ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم، فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى الممكن المختلفة بالهويات الّتي لا أسماء لها بالتفصيل ...»[1].

فما نبتغي إثارته في هذا المجال، ليس أصل المطلب التذي يتناوله الخواجة في النص المذكور (من أن المعنى الواحد الذي يحمل بالإختلاف والتشكيك على أشياء مختلفة ليس ماهية ولا جزءاً لها) بل ما نريد التطرق إليه هو أن الألوان المختلفة، من بياض وسواد وإحمرار و... والّتي تتصف بمراتب متعددة، شديدة ومتوسطة وضعيفة، هل هي من المعقولات الثانية الفلسفية ومن العرضيات الّتي ليست عين الماهية ولا جزءاً لها، أم أن كل واحد من تلك الألوان عبارة عن ماهية من الماهيات النوعية الّتي تقع تحت جنس قريب (لون) وجنس بعيد (كيف)، بحيث يكون ـ كل واحد من الألوان ـ من الأجناس العالية ومن المقولات العشر؟

بحسب ما يظهر من كلام الخواجة، فإن ما يقصده هو الشق الأول (أي كون الألوان من المعقولات الثانية الفلسفية والعرضيات) وليس الشق الثاني، لأنه يقول صراحة: «فهو ليس ماهية ولا جزء ماهية لهما، بل هو أمر لازم لهما من خارج». فالبياض ليس عين ماهية الثلج والعاج، كما ليس جزءاً لماهيتيهما، بل هو أمر لازم لهما من خارج.

ثمّ ينتقل الخواجة بعد ذلك إلى الحديث عن مسألة التشكيك في البياض ومراتبه الشديدة والضعيفة، بهدف إثبات أن البياض ليس عين أو جزء ماهيتي الثلج والعاج، فهو يقول إن طرفي التضاد يمثلان نقطتي الأوج في جملة الألوان، تلك الألوان الّتي لا فعلية لها، وغير متناهية، ولا أسماء تفصيلية لها، فالجملة الّتي تتسم بالخصائص الثلاثة المذكورة نعبّر عنها بالبياض، والجملة الأخرى الّتي تتسم بالمواصفات نفسها نعبّر عنها

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ص ٣٤.

بالسواد. فالسواد والبياض يشكلان طرفي التضاد نظراً لكونهما يضمان سائر المراتب الأخرى. وحصيلة ما تقدم هي أن البياض ليس نوعاً لأفراد الماهية النوعية كما ليس جزءاً لها. بل هو عرض لازم خارج الذات (الماهية).

لكن الخواجة يستصعب قبول هذا المطلب، وذلك ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لأن البياض نوع من اللّون، واللّون نوع من الكيف المحسوس، والكيف المحسوس نوع من الجنس العالي للكيف، فالبياض تمام حقيقة الماهية النوعية، وتعريفه هو: «لون مفرّق لنور البصر» فكافة الألوان البيضاء تشترك مع بعضها البعض بلحاظ لرنيتها ـ أي بما هي جنس ـ وبلحاظ كونها مفرقة لنور البصر ـ أي بما هي فصل ـ ذلك على الرغم من أن مصاديقها تختلف بلحاظ العوارض.

نستطيع أن نستلهم من كلام الخواجة حيث يقول: «إنّ بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة ولا أسامي لها بالتفصيل»، نستلهم من ذلك جواز القول بأن الألوان ليست أفراد نوع واحد، بل هي أنواع جنس واحد، بمعنى كون البياض معنى جنسياً وليس معنى نوعياً. فالألوان البيضاء بكل مراتبها الشديدة والمتوسطة والضعيفة، والّتي هي بالقوة، والّتي أيضاً لا نهاية لها ولا أسماء لها بالتفصيل، تلك الألوان، كل واحد منها يحتسب نوعاً من أنواع البياض اللّا متناهية. وبناء عليه، فإن الألوان البيضاء الضعيفة والمتوسطة والشديدة تختلف عن بعضها البعض بالفصول وليس بالعوارض. وهذا ما عبّر عنه السبزواري في منظومته، فيقول:

كون المراتب في الإشتداد   أنواعاً إستنار للمراد[١]

فيرى السبزواري في سياق شرحه للبيت الوارد أعلاه بأن المراتب الّتي يطويها الشيء أثناء حركته الإشتدادية إنما هي أنواع،[٢] وهو يلتقي في هذا المورد مع الخواجة من أن المراتب الشديدة والمتوسطة والضعيفة عبارة عن أنواع جنس وليست أفراد نوع، ممّا يعني وجوب اعتبار البياض جنساً للمراتب، أي كونه في النتيجة جزءاً للماهية وليس لازماً خارجياً لها.

---

(١) شرح غرر الفرائد، الطبعة الناصرية، طهران، ص ٧.

(٢) شرح غرر الفرائد، بإشراف د. محقق، وإيزوتسو، ص ١٤.

ولقد لفت هذا الإشكال ـ أي إشكال الخواجة ـ نظر صاحب المحاكمات، فعلق عليه بقوله: «هذا ـ أي عبارة الخواجة الّتي يذكر فيها أن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان... ـ ليس تعليلاً لخروج البياض عن حقيقة بياض الثلج وبياض العاج وإن كان ظاهره كذلك... بل بيان للتمثيل».[١]

الخواجة نفسه يقول: «مثلاً كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء»، إذ قد يفهم من هذه العبارة أن الخواجة يقصد التمثيل، لكن التمثيل لا يستدعي المناقشة، وبما أنه ناقش، لذا، فالمسألة ليست من باب التمثيل.

❊ ❊ ❊

إلى هنا، يتبين لنا أن الفخر الرازي لو كان قد أخذ بعين الإعتبار مسألة التشكيك في الوجود، اضافة إلى ما قَبِل به من الإشتراك المعنوي للوجود، لما كان قد وقع فيما وقع فيه من اضطراب والتباس، ولما كان إتّهم الفلاسفة بالحيرة والإضطراب، ولما كان أيضاً مضطراً للقول بأن الواجب له ماهية يعرض لها الوجود، للحفاظ على مقولة المساواة بين الوجود الواجب والوجود الممكن.

يقول الخواجة: «إذا تقرر هذا فقد انحلَّ إشكالات هذا الفاضل (الفخر الرازي) بأسرها».[٢] وذلك على اعتبار أن الوجود ـ برأي الحكماء ـ يطلق على كافة مصاديقه وفق معنى واحد. إلّا أن الوحدة المعنوية للوجود لا تستلزم كون ملزومات تلك الوحدة ـ أي الحقائق الوجودية والّتي هي عبارة عن الوجود الواجب والوجودات الممكنة ـ مساوية لبعضها البعض، لأنه لا مانع أبداً من كون الأمور المختلفة من حيث الحقيقة ـ أي الوجود الواجب والوجودات الممكنة ـ مشتركة في لازم واحد ـ أي المفهوم الذهني للوجود ـ، فمقتضى التشكيك هو هذا ولا شيء سواه.

مناقشة ورفع لإشكالات الفخر الرازي على الفلاسفة

يقول الخواجة تعقيباً على تلك المباحث ذات الطابع التأسيسي: «وأنا أورد ها هنا

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ٣٤ (الحاشية).

(٢) م. ن. ص ٣٥.

شبهه مفصلة وأشير إلى وجوه انحلالاتها».[١]

وفيما يلي الإشكالات والردود عليها:

١ ـ الوجود المشترك يقتضي الإقتضاء أو عدم الإقتضاء:

يقول الفخر الرازي: بما أن الإشتراك المعنوي للوجود أمر ثابت، لذا فإن المسألة لا تتعدى إحدى حالتين: إما أن يكون هناك اقتضاء بالنسبة لعروض وعدم عروض الماهية، أو لا يكون هناك اقتضاء.[٢] وعليه، فهنالك ثلاث حالات يمكن أن تطرح إزاء الوجود:

الف ـ كون الوجود، وفي كافة الموارد، يقتضي العروض على الماهية، فيكون في هذه الحالة وجود الواجب عارضاً للماهية، وكذلك وجود الممكن، من دون أن يكون هناك فرق بين الوجودين.

ب ـ كون الوجود في كافة الموارد مقتضياً لعدم العروض على الماهية، وفي هذه الحالة أيضاً، لا يكون ثمّة فرق بين وجود الواجب ووجود الممكن لناحية عدم عروضهما على الماهية.

ج ـ كون الوجود بالنسبة للعروض وعدم العروض (على الماهية) في حالة لا بشرط. وبناءً عليه، يكون الوجود محتاجاً إلى علّة في عروضه على الماهية، وأيضاً في عدم عروضه عليها. أي بما أن وجود الممكن عارض على الماهية، فهو يحتاج إلى علّة في العروض. وبما أن وجود الواجب غير عارض على الماهية، فهو أيضاً يحتاج إلى عدم علّة العروض، فإحتياج وجود الممكن إلى علّة في العروض أمر ممكن وغير محال. لكن أن يكون الواجب محتاجاً، كما هو شأن الممكن، فذلك أمر محال وممتنع، حتّى ولو كان مورد حاجته هو عدم العلّة، وذلك من باب وجوب كون الواجب مستغنياً من جميع الجهات.

فالفخر الرازي يرى أن الحالة الأولى هي وحدها المقبولة من بين الحالات الثلاث المذكورة، فالحالة الثانية غير قابلة للقبول لأنه يفترض فيها كون الوجود مقتضياً لعدم

---

(١) م . ن . ص ٣٥.

(٢) م . ن . ص ٣٥.

العروض في كافة الموارد، في حين أن المسلم به هو كون الوجود عارضاً على الماهيات في مورد الممكنات،[١] أما الحالة الثالثة فمرفوضة بسبب كون وجود الواجب في عدم العروض على الماهية محتاجاً إلى عدم علّة العروض، بينما في الحالة الأولى، فليس ثمّة إشكال أو محذور يترتب عليها.

وهكذا يكون الفخر الرازي قد هدم إحدى أهم الخصائص الّتي ينسبها الحكماء إلى واجب الوجود، وهي أن الواجب تعالى لا ماهية له.[٢]

من هنا فهو يرى أنه لا مجال سوى القبول بأحد احتمالين، فإما القبول بالإشتراك اللفظي، وإما القبول بأن للواجب تعالى ماهية.

الجواب

كان من الممكن القبول بإشكال الفخر الرازي، فيما لو كانت حقيقة الوجود متساوية في الواجب والممكن، إذ في هذه الحالة فقط يكون الوجود في كافة الموارد إما مقتضياً العروض، وإما مقتضياً عدم العروض، وإما في حالة لا بشرط وفاقداً الإقتضاء بالنسبة للعروض وعدم العروض. هذا في حين أن الفخر الرازي قد غفل عن أن حقيقة الوجود الواجب تختص بمرتبة من الشدة والكمال، تقتضي عدم العروض، بينما الوجود الممكن يشغل مرتبة من الضعف والنقصان على نحو يقتضي ويستوجب العروض، وهذا كلّه لا يمكن حصوله إلّا بسبب التشكيك في الوجود واختصاصه بمراتب شديدة ومتوسطة وضعيفة.

الخواجة من جهته يوضح هذا المطلب من خلال ذكر أمثلة تتعلق بالحرارة والنور.[٣] فيتساءل: أليس النور مشتركاً معنوياً؟ وأليس يطلق على نحو التشكيك وعدم التساوي

---

(١) طبعاً هذا العروض بحسب ما يعتقد به القدماء، أما بحسب مشرب الحكمة المتعالية فإن العروض يكون في مورد الذهن، بينما الإتحاد في الخارج.

(٢) خواص واجب الوجود على هذا النحو: ألف ـ واجب الوجود لا علّة له. ب ـ واجب الوجود لا ماهية له. ج ـ واجب الوجود لا مكافئ له. د ـ واجب الوجود لا كثرة داخلية (أجزاء) له. هـ ـ واجب الوجود لا كثرة أفرادية (شركاء) له.

(٣) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ١ / ص ٣٥.

على الأنوار الشديدة والمتوسطة والضعيفة؟

فالإشتراك المعنوي للنور، ليس باعثاً على كون النور في كافة مراتبه مقتضياً لإبصار الأعشى،[١] أو مقتضياً لعدم إبصاره. كما إن الإشتراك المعنوي للنور ليس السبب في كون النور بالنسبة للأعشى في إبصاره أو عدم إبصاره، في حالة لا بشرط ولا اقتضاء. بل نظراً للتشكيك في المراتب النورية، فإن نور الشمس يقتضي إبصار الشخص الأعشى، بخلاف المراتب الأخرى الّتي إما أن تقتضي عدم الإبصار، وإما أنها فاقدة للإقتضاء قبال الإبصار وعدم الإبصار.

والحرارة كذلك، فهي مشترك معنوي، لكن اشتراكها ذلك، لا يمنع بعض مراتبها من اقتضاء الإستعداد للحياة، أو اقتضاء الإستعداد لتبدل الصورة النوعية، كما لا يمنع ـ أي الإشتراك ـ البعض الآخر من مراتب الحرارة أن تكون مقتضية لعدم الإستعداد أو أن تكون فاقدة للإقتضاء.

خلاصة ما تقدم هي أن ملزومات النور والحرارة تختلف عن بعضها البعض بلحاظ الإقتضاء وعدم الإقتضاء، واختلافها ذلك إنما يكون بحسب الشدة والضعف، وفي الوقت نفسه، نجد بأن لكل مبدأ للنور والحرارة معنى واحداً، وهذا المعنى هو لازم لتلك الملزومات، ويستخدم في كافة الموارد على نحو يستفاد منه دلالة (معنى) واحدة.

والحقيقة إن جواب الخواجة يرتكز على أن هناك اختلافات وتباينات بين الواجب والممكن لناحية حقيقة وجود كلٍ منهما، إذ في هذه الحالة يكون وجود الواجب مقتضياً لعدم العروض، بخلاف وجود الممكن الّذي يقتضي العروض. والتمثيل الّذي جاء به الخواجة بالنسبة للنور والحرارة، إنما جاء به من باب توضيح المطلب وتقريبه إلى الأذهان، وهو مورد قبولنا على أساس أنه لا مناقشة في الأمثال، وإلّا كان بالإمكان الإستفادة في هذا المجال من المباحث الّتي استعرضناها سابقاً حول البياض والسواد وسائر الألوان الأخرى، في سبيل معالجة هذا المطلب أيضاً. وذلك على اعتبار أن النور والحرارة من أنواع الكيف المحسوس. فالكيف الّذي يتدرج في اطار المقولات العشر والأجناس العالية، يصدق عليهما.

---

(١) جاء في كتب اللغة: «الأعشى من لا يبصر أمامه، ومؤنثه عشواء».

والآن، لنعالج المسألة على أساس افتراض أن الوجود في الواجب والممكن واحد من دون أن يكون فيه أي اختلاف أو تشكيك. في هذه الحالة ما المانع من القول بكـون الوجود فاقداً للإقتضاء في الواجب والممكن معاً. إذ الوجود في مورد الممكن عـارض على الماهية، ويحتاج إلى علّة في العروض، وبما أن العروض أمر وجودي، لذا يتوجب أن تكون علته أمراً وجودياً أيضاً. أما في مورد الواجب، فإن الوجود لا عروض له عـلى الماهية، وعدم العروض على الماهية يلزمه علّة، لكن ليس علّة وجودية، بل يكفي في الأمر عدم العلّة. على هذا، فوجود الواجب في عدم العروض لا يحتاج إلى علّة عروض وجودية، حتّى يكون ذلك مستلزماً النقصان في ذاته، بل يكفي في المسألة عـدم عـلّة العروض، فتكون النتيجة أن وجود الواجب ـ تعالى ـ ليس تابعاً أو متعلقاً بأي وجود في مورد عدم العروض.

يقول الخواجة تعقيباً على هذا الجواب الإضافي والثانوي: «على أن الحق ما ذكرناه أوّلاً»،[1] اشارةً منه إلى صوابية وحقانية ما استعرضه أولاً ـ في اطار الرد على كـلام الفخر الرازي ـ من خلال القول بالتشكيك في الوجود.

أما المحاكم فيعلق على تعقيب الخواجة قائلاً: «ولما كان في هذا المنع الأخير ضعف، لأن احتياج الواجب إلى العدم أشنع، أشار إلى أن الحق ما ذكره أولاً».

فالمحاكم يذهب إلى القول بأن احتياج الواجب إلى العدم أشنع من كونه محتاجاً إلى الوجود، وذلك لأن التعلق بالوجود كمال بحد ذاته، إذ العلّة تهب الوجود إلى المـعلول، بمعنى أن المعلول يستمد تحققه وكماله وجماله من جانب العلّة، بينما الإحتياج إلى العـدم والتعلق به، ليس فيه شيء من الكمال، إذ العدم هو محض اللّا شيئية، ولا يهب شـيئاً للمتعلق به.

فالمحاكم في الواقع يسعى بنحو ما إلى اظـهار تـعلق واجب الوجـود ـ بـعدم عـلّة العروض ـ على نحو مشابه لعلّة عدم الممكن، لهذا فهو يدعي بأنه لا مانع من تعلق ـ وإتصاف ـ واجب الوجود بأمور عدمية وسلبية من خلال صفاته العدمية والسلبية. إلّا أن مسعاه هذا غير مثمر ولا يجدي نفعاً خاصة أن الصفات العدمية والسلبية في واجب

---

(١) الإشارات والتنبيهات، طهران، ج ١، ص ٣٦.

الوجود، إنما تعود إلى سلب النقص وعدم العيب، وليس إلى سلب الكمال وعدم الحسن، وإلّا لزم كون واجب الوجود فاقداً لبعض الكمالات وخالياً من بعض موارد الحسن والجمال، وهذا محال.

ومع الإلتفات إلى أن مرجع الصفات السلبية هو سلب النقص، ومرجع سلب النقص هو اثبات الكمال ـ بدليل أن نفي النفي يؤدي إلى الإثبات ـ ينتج لدينا أن واجب الوجود يتصف ويتعلق من خلال صفاته الكمالية بعدم العلّة وبأمور عدمية، وبناء عليه، فإن الشناعة الّتي طرحها الحاكم في مقابل الجواب الثاني للخواجة، إنما تنطبق على جوابه أيضاً. لذا، لا سبيل أمامنا سوى قبول الجواب الأول والإكتفاء به مع صرف النظر عن الأجوبة الأخرى.

٢ ـ حقيقة البارئ غير قابلة للإدراك (الإشكال الثاني):

كافة الحكماء يتفقون في القول على أن العقول البشرية عاجزة عن ادراك حقيقة وكنه ذات البارئ عزّ وجلّ.

ومن جهة أخرى فإن الحكماء لا يكتفون بالقول ببداهة تصور مفهوم الوجود، بل يعتبرون أن ذلك المفهوم هو الأكثر بداهة بين سائر المفاهيم التصورية الأخرى.

وعلى هذا الأساس، فمن جهة، نحن نعلم أنه لا يمكن ادراك حقيقة واجب الوجود، ومن جهة أخرى، نحن ندرك وجوده تعالى نظراً لبداهته وأوليته، من دون الحاجة إلى إعمال فكر ومؤونة زائدة!! فهنا يتولد الإشكال التالي: كيف يمكن كون وجود الواجب قابلاً للإدراك وغير قابل للإدراك؟ أفلا يعني ذلك أن هناك شيئين متغايرين، أحدهما معلوم والآخر غير معلوم؟! وهل من الممكن أن يكون الشيء الواحد بديهياً وغير بديهي من جهة واحدة؟!

مع التدقيق في مفاد الإشكال يتبين لنا أنه يوحي بكون واجب الوجود تعالى ذا ماهية ووجود، ممّا يفضي في النتيجة إلى القول بعدم وجود مغايرة بين الواجب والممكن. بمعنى كون كل واحد منهما ذا وجود عارض للماهية.

يقول الفخر الرازي: الدليل الّذي يتمسك به الحكماء لإثبات المغايرة بين الوجود والماهية، هو أننا نستطيع أن نعقل ماهية المثلث مع شكنا في وجوده، ممّا يعني كون ماهية

المثلث معلومة بينما يكون وجوده مشكوكاً بالنسبة لنا. فهذا أفضل دليل على المغايرة بين الوجود والماهية.[١]

يضاف إلى ذلك أن المسألة لا تقتصر على كون الماهية معلومة والوجود مشكوكاً فحسب، بل يصح عكس ذلك أيضاً، بحيث يكون وجود الشيء معلوماً وماهيته مشكوكة بالنسبة لنا، كأن نشاهد شبحاً ما عن بعد، فنشك فيما إذا كان ذلك الشبح حيواناً أو شجرة، بحيث نشك في ماهيته مع علمنا ويقيننا بوجوده.

وأحياناً أخرى قد يكون الوجود والماهية كلاهما معلومين أو كلاهما مجهولين بالنسبة لنا... وعلى أي حال، فإن ذلك كلّه لخير دليل على المغايرة القائمة بين الوجود والماهية، وعلى أنه لا يمكن كون ما هو معلوم وما هو غير معلوم أمراً واحداً.

في مورد واجب الوجود أيضاً، نحن نواجه أمرين أحدهما معلوم والآخر مجهول، إذ أن حقيقة الواجب وماهيته مجهولة الكنه، بينما تصور وجوده أولي وبديهي. وعليه، كما أن وجود الممكن عارض على ماهيته، فالواجب أيضاً وجوده عارض على ماهيته، ولا سبيل أمامنا سوى قبول هذه الإثنينية.

الجواب

لا شكّ في صحّة هذا المدعى، من أن عقلنا عاجز وقاصر عن ادراك كنه حقيقة واجب الوجود، وفي الوقت نفسه قادر على تصوّر مفهوم الوجود من دون الحاجة إلى إعمال فكر ومؤونة زائدة. لكنْ هناك مطلب لابدّ من الإشارة إليه في هذا المجال، وهو أن بساطة الشيء هي ملاك بداهته، أما عدم بداهة الشيء (أي كونه نظرياً) فملاكه التركيب الحاصل فيه من الجنس والفصل. إذ كل ما هو مركب من جنس وفصل إنما يحتاج إلى تعريف حدي أو رسمي، وكل ما ليس بمركب من جنس وفصل وكان من المفاهيم البسيطة، فهو مستغن عن التعريف ومتّسم بالبداهة والأولية.

والملاحظة الّتي غابت عن ذهن الإمام الرازي والّتي كانت سبباً في التباس الأمر عليه، هي أنه لا لزوم لكون الواجب مركباً من وجود وماهية حتّى يقال بأن ماهيته

---

(١) م. ن. ص ٣٦.

مجهولة ووجوده معلوم، بل حقيقة الواجب عبارة عن وجود بسيط ـ فهو بسيط مطلق وفي أعلى حد من البساطة ـ بحيث أن حقيقته هي وجوده الخاص الّذي يختلف ويمتاز عن سائر الوجودات بلحاظ أنه لا متناه وبسيط الحقيقة وأقوى مراتب الوجود، وبناء على ذلك، فهو ـ سبحانه ـ مبدأ الكل وأوّل سلسلة الموجودات وواهب التحقق للماهيات وفياض على الإطلاق ومنبع سائر الكمالات.

والمسألة هنا، لا تقتصر فقط على أن حقيقة وجود الواجب تعالى خافية علينا بالكنه، بل إنّ حقيقة وجود الممكن أيضاً خافية علينا وبعيدة عن منال ادراك العقول.

للسبزواري تعبير جميل حول هذا الموضوع:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء[1]

وبناء على ما مرّ، فإن واجب الوجود عبارة عن حقيقة مكونة من وجود بسيط وبحت، وغير قابلة للإدراك والتعقل، ولتلك الحقيقة لازمة وهي الوجود العام البديهي الّذي يعتبر من التصورات الأولية في ذهننا. من هنا، فنحن عندما نقول: الله موجود، فذلك يعني أننا حكمنا بتحقق اللّازم للملزوم، ولا يصح البتة، التصور أنه إذا كان اللّازم بديهياً، فيجب أن يكون الملزوم بديهياً أيضاً.

يقول الخواجة:

«وكون الوجود مدركاً يقتضي مغايرة حقيقته ـ تعالى ـ للوجود المطلق المدرك، لا لوجوده الخاص»[2].

فالخواجة يقصد القول أنه لا مغايرة واختلاف بين حقيقة (ماهية) ذات الواجب ووجوده الخاص. فهما شيء واحد. وذلك بخلاف الممكنات الّتي تختلف حقيقة ذواتها وماهياتها عن وجوداتها الخاصة. فالممكنات مركبة من وجود وماهية، بينما الواجب وجود بسيط لا ماهية له، والممكنات أيضاً لها حيثيتان: إحداهما تعليلية والأخرى تقييدية. وبعبارة أخرى: الماهيات الممكنة إنما تحتاج إلى واسطة في العروض وواسطة في الثبوت لكي تتحقق وتتصف بالموجودية، إذ على الرغم من اتصاف ماهية الممكن

---

(١) شرح غرر الفرائد، الطبعة الناصرية، طهران، ص ٤.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٦.

بالموجودية، إلّا أنها ليست موجودة بالذات، بل بواسطة الوجود وبلحاظ الحيثية التقييدية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن اتصاف الماهية بالموجودية إنما يتم بلحاظ الحيثية التعليلية وبلحاظ الواسطة في الثبوت. بمعنى: لو لم يكن هناك علّة، لما كان بالإمكان صيرورة الماهية موجودة. إذاً، ماهية الممكن تتعلق من جهة بالحيثية التعليلية، ومن جهة أخرى، تتعلق بالحيثية التقييدية. وذلك بخلاف واجب الوجود الّذي يتّصف بالموجودية من دون الحاجة إلى واسطة في العروض (أي الحيثية التقييدية) وأيضاً من دون الحاجة إلى واسطة في الثبوت (أي الحيثية التعليلية)، فهو غني غناء مطلقاً، واستغناؤه استغناء تام.

وهنا لابدّ من الإلتفات إلى أن هناك فرقاً بين ماهية الممكن ووجوده، فالمطلب المشار إليه أعلاه حول مورد الحاجة إلى واسطة في الثبوت وواسطة في العروض، إنما يتعلق بماهية الممكن وليس بوجوده. إذ وجود الممكن لا يتطلب إلّا واسطة في الثبوت، أي الحيثية التعليلية، ولا حاجة به إلى الواسطة في العروض أو الحيثية التقييدية، لأنه موجود بالذات وليس بالعرض. أما بالنسبة للواجب تعالى، فهو يتصف بالموجودية من دون أية واسطة في العروض، لأنه سبحانه لا ماهية له، كما يتّصف بالموجودية من دون أية واسطة في الثبوت لأنه تعالى لا علّة له، وهو علّة العلل.

٣ ـ وجود مجرّد أم وجود مع قيود سلبية (الإشكال الثالث):

يرى الفخر الرازي أنه إذا كانت حقيقة الواجب هي نفس الوجود، فإن علّة الممكنات أيضاً هي نفس الوجود، وذلك على اعتبار أن الممكنات تحتاج إلى علّة، وعلّة الممكنات ـ كما تبيّن لنا من خلال مباحث واجب الوجود ـ لا يمكن أن تكون سوى واجب الوجود.

فبناء على ما يقوله الحكماء من أن «واجب الوجود ليس إلّا حقيقة الوجود». فإن علّة الممكنات إما أن تكون مجرّد الوجود، وإما أن تكون الوجود بشرط لا، أي الوجود المقيّد بقيود سلبية.[1]

---

(١) القيود السلبية هي الحيثيات المسلوبة عن واجب الوجود تعالى، إذ لا يخفى أن للواجب

فالفخر الرازي يعتقد أن كل من الإحتمالين باطل، وذلك لأنه لو كان مجرد الوجود علّة لوجود الممكنات، للزم من ذلك المساواة بين وجود الواجب ووجود الممكن. هذا مع العلم أنه لابدّ من التمييز بين وجود العلّة ووجود المعلول، أما لو كان الوجود الّذي «لا بشرط» علّة لوجود الممكنات، للزم تركب العلّة من جزئين، أحدهما الوجود والآخر العدم. في حين أن العدم غير قابل ليكون علّة أو جزء علّة.[1]

الجواب

لقد التبس الأمر مرة أخرى على الفخر الرازي بسبب غفلته عن مبدأ التشكيك في حقيقة الوجود، إذ لا يخفى أن واجب الوجود هو مجرد الوجود، والقيود السلبية لا تستلزم البتة ـ مع الأخذ بعين الإعتبار للتوضيح الّذي أوردناه في الحاشية ـ تركب واجب الوجود من وجود وعدم، بل الوجود مع القيود السلبية لا يكون سوى مجرد الوجود. وأما كون واجب الوجود هو مجرد الوجود، ومجرد الوجود علّة للوجودات الممكنة، فذلك لا يستلزم أيضاً كون واجب الوجود ـ الّذي هو مجرد الوجود ـ مساوياً للوجودات الممكنة والمعلولة، بل هناك فرق بينهما ـ بين الواجب والممكن ـ ويتمثل في أن وجود الممكن قائم بالغير ـ أي قائم بالواجب ـ بينما وجود الواجب قائم بالذات.

إذن، وجود الواجب، وجود في نفسه، ووجود الممكن، وجود في غيره. فالممكن لا يعدو كونه تابعاً للغير ومتعلقاً به. وهنا لا بأس من الإشارة إلى أقسام الوجود من هذه الزاوية، فالوجود على قسمين: وجود مستقل ووجود رابط. فواجب الوجود وجود مستقل، أما ممكن الوجود فوجود رابط، والوجود الرابط بمعزل عن الوجود المستقل، لا يمكن كونه إلّا العدم المحض والبطلان. إذ شيئية الوجود الرابط مستمدة من حالة الربط والتعلّق والتبعية الّتي يتّصف بها.

← حيثيات سلبية، مثل: عدم تركبه، عدم جسميته، عدم تحيزه (أي لا يشغل حيزاً)، عدم محليته (أي لا محل له)، عدم مرئيته، وإلى ما هنالك من نقائص.

وبما أن هذه القيود ليست بمعنى سلب الكمال، بل بمعنى سلب النقص، وسلب النقص يرجع إلى اثبات الكمال. لذا فإن وجود الواجب مع القيود السلبية ليس إلّا مجرد الوجود.

(١) شرح الإشارات، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ص ٢٠٢.

بعد هذا كلّه، هل يصح الإدعاء بالمساواة بين وجود الواجب ووجود الممكن!؟

٤ ـ حكم الأمثال واحد (الإشكال الرابع):

هناك قاعدة فلسفية متّفق عليها بين الحكماء وهي أن: «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد» (المراد بالأمثال هنا أفراد نوع واحد).

فأفراد الإنسان مثلاً، بما هو ماهية نوعية، حكمها واحد، بحيث أن ما يجوز في مورد فرد من أفراد الإنسان إنما يجوز في مورد سائر أفراده، كما إن ما لا يجوز في مورد فرد من أفراده، لا يجوز أيضاً في مورد أفراده الأخرى. فإذا كان موت أحد الأفراد جائزاً، فذلك يعني جواز موت بقية الأفراد، أما إذا لم يكن الموت جائزاً على فرد، فذلك يعني عدم جوازه على ما سوى ذلك الفرد من أفراد.

فيقول الفخر الرازي في تقرير إشكاله: لقد استفاد الحكماء من قاعدة الأمثال وطبقوها في الموارد الثلاثة التالية:

ألف ـ إثبات هيولى الأفلاك:

الجسم طبيعة نوعية واحدة، من حيث هو جوهر ذو أبعاد ثلاثة، ممّا يعني أن كل ما يجوز على بعض أفراده يجوز على البعض الآخر منها، وكل ما لا يجوز على بعض أفراده، لا يجوز أيضاً على البعض الآخر من تلك الأفراد.

فإذا كانت بعض أفراد الطبيعة النوعية للجسم فاقدة للهيولى، فذلك يعني وجوب كون سائر أفراد الجسم فاقدة للهيولى أيضاً، وإذا كانت بعض أفراد الجسم تختص بطبيعة نوعية، فهنا يتوجب كون سائر أفراده الأخرى مختصة بطبيعة نوعية كذلك.

ولقد أثبتنا سابقاً أن الأجسام العنصرية الترابية مركبة من هيولى وصورة، وذلك عن طريقين: الأول عن طريق برهان القوة والفعل، والثاني عن طريق برهان الفصل والوصل. أما الجسم الفلكي فهو غير قابل للفصل والوصل لأنه في الأساس غير قابل للخرق والإلتئام. كما إنه ـ الجسم الفلكي ـ قد يكون فاقداً للقوة والإستعداد، بسبب كونه لا يتحول ولا يتغيّر. وهنا ثمة سؤال يطرح وهو: كيف نستطيع عن طريق كلا البرهانين اثبات أن الجسم الفلكي مركب من هيولى وصورة؟

لا شكّ أننا نستطيع عن طريق قاعدة الأمثال الحكم بكون الجسم الفلكي[١] كالجسم العنصري لناحية ما له من مادة وصورة، بإعتبار أن الطبيعة النوعية للجسم لديها أفراد، بعضها عنصري والبعض الآخر فلكي. فكل ما يجوز في مورد الجسم العنصري، يجوز في مورد الجسم الفلكي، هذا اللّهمّ إلّا إذا اعتبر أحد ما أن الجسم الفلكي والجسم العنصري ليسا فردين لطبيعة نوعية واحدة، بل نوعين لطبيعة جنسية، حيث تبطل في هذا المورد شأنية تلك القاعدة.

على هذا الأساس، إذا كان الجسم الفلكي غير قابل للفصل والوصل والخرق والإلتئام، وغير قابل للصور المتنوعة والمختلفة ـ فإنّ تلك اللّامقبولية ليست بلحاظ الجسم بما هو جسم، بل بلحاظ وجود مانع ما خارج حقيقة الجسم ـ فالجسم العنصري ـ بما هو جسم ـ يقبل الفصل والوصل كما يقبل الصور المتنوعة المختلفة. والنتيجة هي أنه لا مانع من كون بعض الأجسام غير قابلة للفصل والوصل والصور النوعية، نظراً لوجود مانع أو موانع (من خارج)، لكن ذلك لا يدل على عدم كون تلك الأجسام مركبة من هيولى وصورة.

ب ـ إبطال مذهب ذيمقراطيس:

يقول ذيمقراطيس أن كافة الجمادات والنباتات والحيوانات إنما تتحقق نتيجة امتلاء وتكاثف الذرات، وتراكمها على بعضها البعض. ويرى أنه ليس ثمة اختلاف ماهوي وجوهري بين الجماد والنبات والحيوان. بل إن اختلافها يقتصر على كيفية ونحو تكاثف الذرات وتراكمها على بعضها البعض. لهذا فإن الأجسام ـ برأيه ـ ليست مركبة من هيولى وصورة، لأنها متشكلة من ذرات، والذرات عبارة عن أجسام صغيرة غير قابلة للتجزئة والقسمة في الخارج، مع أنها قابلة للتجزئة والقسمة في الوهم.

ونظرية جوهر الفرد عند المتكلمين شبيهة بنظرية ذيمقراطيس، لناحية إنكار الهيولى

---

(١) موضوع الجسم الفلكي من الأمور المتعلقة بالهيئة القديمة، الغير مقبولة في عصرنا الحاضر. والسبب في تناولنا لهذا الموضوع على نحو مبسوط ومفصّل يعود إلى إلفات النظر إلى بعض الملاحظات والمسائل الفلسفية، فالفلاسفة والمتكلّمون كانوا من أصحاب القول بالهيئة القديمة، أما صدر المتألهين في الأسفار يشكّ بوجود الجسم الفلكي.

وأيضاً لناحية القول بعدم امكانية التجزئة (تجزئة الجوهر). بيد أن ذيمقراطيس كان يعتقد أن الذرة غير قابلة للتجزئة في الخارج فحسب، بينما المتكلّمون كانوا يعتقدون بأن جوهر الفرد غير قابل للتجزئة، لا في الخارج ولا في الذهن.

والحكماء بدورهم استخدموا قاعدة الأمثال في سبيل إبطال نظرية ذيمقراطيس.

يقول الملّا هادي السبزواري:

واستلزم الوهمي فكياً لما تساوت الأجزا طباعاً فاعلما[1]

(بمعنى أن الإنقسام الوهمي يستلزم الإنقسام الفكي، لأن الطبيعة النوعية متساوية الأجزاء).

ج ـ وجوب كون الأبعاد الجسمانية في المادة:

هل الأبعاد الجسمانية مجردة عن المادة أم أنها مقرونة بها على الدوام؟ وكيف نستطيع إثبات أن البعد الجسماني غير مجرد عن المادة؟ وكيف نستطيع الإستدلال على أنه كلما كان هناك وجود للأبعاد الجسمانية، كان هناك أيضاً وجود للمادة؟

يقول العلّامة الطباطبائي حول هذا الموضوع:

«وأيضاً الجسم بما أنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، طبيعة نوعية تامة واحدة، وإن كانت تحته أنواع[2]... لكنا نجد بعض الأجسام حالّاً في المادة فليس بغني عنها وإن كان مفتقراً إليها بذاته ثبت الإفتقار، وهو الحلول في كل جسم»[3].

وما يقصده العلّامة في هذا القول هو: مع الأخذ بعين الإعتبار لقاعدة الأمثال، فإنه إذا كان بعض الأبعاد الجسمانية حالّاً في المادة، فمن غير الممكن أن يكون بعض الأبعاد الجسمانية الأخرى مجرداً عن المادة وغير حالٍّ فيها، بمعنى: إما أن تكون كافة الأبعاد

---

(١) شرح غرر الفرائد، ناصري، ص ٢٢١.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل السادس.

(٣) النوع على قسمين: نوع حقيقي، ونوع اضافي، والنوع الحقيقي له أفراد، أما النوع الإضافي، فله أنواع، والإشتراك بين القسمين هو أن كليهما تحت جنس واحد. والفرق بين الجنس والنوع هو في الإبهام والتحصل. فكل معنى له جنس وفصل، إنما يكون متحصلاً بحسب الذهن مع وجود أنواع له تحته. وأما كل معنى ليس له جنس وفصل فإنما يكون مبهماً. والجسم بما أنه ذو جنس وفصل، لذا فهو نوع متحصل وليس جنساً مبهماً.

الجسمانية مجردة عن المادة، وإما أن تكون كافتها حالة في المادة. وبمقتضى القاعدة المذكورة يمكن الإستنتاج أن جميع تلك الأبعاد يتوجب كونها حالة في المادة. وذلك نظراً لليقين المتحصل لدينا إزاء كون بعض تلك الأبعاد حالاً في المادة.

كانت هذه بعض الموارد الّتي طبق الحكماء من خلالها قاعدة حكم الأمثال. والفخر الرازي بدوره التزم بهذه القاعدة وطبقها في مورد الوجود لتدعيم إشكاله، فيقول: بما أن الوجود من الطبائع النوعية، لذا، يتوجب أن يكون لكافة أفراده ـ بلحاظ العروض وعدم العروض، وبلحاظ الإقتضاء وعدم الإقتضاء ـ حكم واحد، إذ يستحيل أن يقتضي الوجودُ الممكنُ العروضَ على الماهية، في حين يقتضي الوجود الواجب عدم العروض، بمعنى استحالة كون الممكن مقتضياً والواجب غير مقتضٍ. وكل قول خلاف ذلك ـ أي خلاف القول بالإستحالة ـ فهو بمثابة التخلي عن قاعدة حكم الأمثال واخراجها من حيز الإعتبار الفلسفي والعقلي.

ولقد عبّر الفخر الرازي عن استدلاله من خلال القياس الإستثنائي التالي:

«لو كان الوجود عارضاً للماهية الممكنة، كان في الواجب كذلك، لكن المقدم حق، فالتالي مثله» [1].

فنحن نعلم، أننا في القياس الشرطي الإتصالي، نستنتج نفي المقدم من خلال نفي التالي، كما نستنتج وضع التالي من خلال وضع المقدم. يقول السبزواري:

ينتج في الشرطي الإتصالي   وضع المقدم ونفي التالي

النتيجة هي أن وضع المقدم في القياس المذكور ثابت، وعن طريق وضع المقدم، يثبت لدينا وضع التالي، فتصبح النتيجة كالتالي: بما أن الوجود عارض على ماهية الممكن، لذا، فهو عارض أيضاً على ماهية الواجب.

جواب الإشكال

منشأ الإلتباس عند الفخر الرازي يكمن في أنه افترض الوجود طبيعة نوعية، هذا في

---

(١) شكل القياس مقتبس من المحاكم (الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ٣٧).

حين أن الطبيعة النوعية تحمل على أفرادها بالتواطي والمساواة، بينما الوجود يحمل على أفراده بالتشكيك. ولقد أشرنا سابقاً إلى أن كل ما يحمل على أفراده بالتشكيك، لا يمكن كونه ماهية لشيء، ولا جزءاً لماهية شيء، بل هو عرض خارجي لازم أو مفارق.

بعض اعتراضات الفخر الرازي على الشيخ الرئيس

إلى هنا نكون قد استعرضنا كافة الإشكالات الّتي أوردها الفخر الرازي في هذا الفصل على الفلاسفة. أما الآن فسوف نستعرض الإعتراضات الّتي أوردها ذلك «الفاضل الشارح» على الشيخ الرئيس تحديداً:

١ ـ اعتراض لفظي:

يفهم من كلام الشيخ الرئيس الوارد في هذا الفصل أنه يقول: «لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود». فيقول الإمام الرازي تعليقاً على ذلك: «لا معنى لتقدم العلّة بالوجود إلّا تأثيرها».[1]

على هذا، فإن التالي الّذي ذكره الشيخ الرئيس في الجملة الشرطية ـ «لو كانت ...» ـ إنما هو تكرار للمقدم، لأن مؤدّى كلام الشيخ في تلك الشرطية هو أنه لو كانت الماهية مقتضية لوجودها ـ أي لو كان لها تأثير في وجودها ـ لكان لها تأثير في وجودها. بمعنى أن كلام الشيخ يفهم على أنه يقول: لو كانت الماهية مقتضية للوجود، لكانت مقتضية للوجود.

الرّد:

يقول الخواجة الطوسي في إطار ردّه على الإمام الرازي ما مضمونه: تأثير العلّة مشروط بكونها متقدمة على المعلول من حيث الوجود، وعليه، فإن التقدم شرط للتأثير وليس التأثير نفسه، والنتيجة هي أن المقدم والتالي في الشرطية المذكورة، ليسا أمراً واحداً، وبالتالي لا يوجد ثمة تكرار.

ثمّ يضيف: على فرض أن التقدم هو التأثير نفسه، فإن الماهية لا يمكن تصوّر كونها

---

(١) بين شرحي الإشارات، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ص ٢٠٣.

مؤثرة إلّا إذا كانت في الأعيان، من هنا، فالكينونة في الأعيان شرط للكينونة في الأعيان. وذلك لأن تأثير الماهية في وجودها ـ أو بالأحرى، سببية الماهية لوجودها ـ لا معنى له سوى الكينونة في الأعيان. فإذا كانت الكينونة في الأعيان شرطاً للكينونة في الأعيان، فهذا خلف...

حصيلة ما يريد الخواجة قوله: لو كانت الماهية مؤثرة في الوجود (وجودها) لتوجب كونها ذات وجود في الأعيان، إذ التأثير في الوجود ليس له معنى سوى الموجودية في الأعيان، وهذا يستلزم الخلف. إذن، فالبرهان الّذي أقامه الشيخ الرئيس على أن الماهية ليست مؤثرة في الوجود، إنما هو برهان تام ولا غبار عليه وغير قابل للخدش، وذلك لأن الخلف الّذي يلزم منه، إنما مرده إلى أننا انطلقنا في البدء من افتراض كون الماهية مؤثرة في وجودها وسبباً له. فإذا صرفنا النظر عن هذا الإفتراض واستعضنا عنه بإفتراض أن الماهية غير مؤثرة في وجودها وليست سبباً له، فهنا لا يلزم من ذلك الخلف، ممّا يعني خلو البرهان من أي خلل أو عيب.

٢ ـ ليس التقدم شرطاً للقبول وشرطاً للتأثير (الإعتراض الثاني).

مبنى كلام الشيخ هو أنه لو كانت الماهية تستدعي التأثير في الوجود، لتوجب كونها متقدمة في الوجود، ولقد اعترض الإمام الرازي على ذلك من خلال رد نقضي. فقال: كما إن ماهية الواجب تؤثر في الوجود، فإن ماهية الممكن أيضاً قابلة للوجود، وكما ان ماهية الممكن لا تحتاج في قبولها للوجود إلى وجود قبلي، فإن ماهية الواجب كذلك، لا تحتاج إلى وجود قبلي في عليتها للوجود وتأثيرها فيه. وذلك لأنه إذا كانت الماهية محتاجة إلى وجود قبلي في تأثيرها (في الوجود)، فهي إذاً محتاجة في القبول أيضاً، وأما إذا لم تكن محتاجة في القبول، فهي إذاً غير محتاجة في التأثير كذلك. وبما أنه لا يوجد أدنى شكّ في كون الماهية غير محتاجة إلى وجود قبلي في قبولها للوجود، من هنا، نستنتج بأنها غير محتاجة أيضاً إلى وجود قبلي في سببيتها للوجود وتأثيرها فيه، إذ لا يمكن التفريق والتمييز بين الموردين.[1]

---

(١) بين شرحي الإشارات، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ص ٢٠٣.

الرّد:

بما أن الفخر الرازي قد حاول من خلال تشكيكاته النيل من إحدى أهم المسائل الفلسفية ـ أي مسألة «الواجب لا ماهية له» ـ لذا سنبحث أولاً في الأدلة الّتي تثبت أن الواجب لا ماهية له، لننتقل بعد ذلك إلى التصدي للإشكالات الّتي أثارها الفخر الرازي في هذا المجال.

ألف ـ أدلّة نفي الماهية عن الواجب تعالى:

هنالك ثلاثة براهين لتنزيه الواجب عن الماهية.

١ ـ البرهان المشهور:

لو كان لواجب الوجود ماهية، لتوجب أن تكون ماهيته معروضة من قِبل الوجود (أي كون الوجود عارضاً على الماهية) فما هي علّة عروض وجود الواجب على الماهية؟ الإجابة على هذا السؤال تنحصر في احتمالين، فإما أن تكون علّة العروض هي الماهية نفسها، وإما أن تكون شيئاً آخر. في حال كانت علّة العروض شيئاً آخر، فذلك يعني كون واجب الوجود محتاجاً إلى الغير في عروضه، وهذا يتنافى مع وجوب الوجود.

وأما إذا كانت ـ أي علّة العروض ـ نفس ماهية واجب الوجود، طبقاً لما جاء في المقدمة الثانية من برهان الشيخ، فذلك يستوجب أن تكون ماهية الواجب متقدمة في الوجود لكي يتسنى لها أن تكون علّة لوجوده. فهنا، موجودية الماهية تلك، المتقدمة في الوجود على المعلول (أي معلولها)، إما أن تكون بواسطة وجود المعلول نفسه، وإما بواسطة وجود آخر، فلو كانت بواسطة وجود المعلول للزم من ذلك الدور، وأما لو كانت بواسطة وجود آخر، فذلك يستلزم التسلسل.

يقول الملّا هادي السبزواري في تقرير البرهان المذكور:

الحق ماهيته إنيته	إذ مقتضى العروض معلوليته
فسابق مع لاحق قد إتحد	أو لم تصل سلسلة الكون لحد

٢ ـ برهان الإمتناع الغيري والوجوب الغيري للأفراد:

لو كان لواجب الوجود ماهية، لكان له ماهية نوعية قابلة للصدق على أفراد

كثيرين، بل لكان له أفراد غير متناهية. لكن بحسب برهان التوحيد ـ الّذي يثبت أن الواجب واحد لا أكثر ـ فإن فرداً واحداً سيكون موجوداً ومتحققاً من بين تلك الأفراد اللّا متناهية، والبقية كلّها معدومة وممتنعة، وهنا نستطيع أن نستنتج بسهولة أن امتناع وجود بقية أفراد ماهية الواجب لا يمكن أن يكون بالذات، وذلك من باب أن كافة أفراد الماهية الواحدة تختص بحكم واحد طبقاً لقاعدة حكم الأمثال. بحيث إذا أمكن وجود بعض أفراد تلك الماهية ـ بالإمكان العام ـ فأفرادها الأخرى أيضاً ممكنة الموجودية ـ بالإمكان العام ـ وبناء عليه، فإن امتناع وجود بقية أفراد ماهية الواجب امتناع غيري وليس بالذات. والإمتناع الغيري لتلك الأفراد يعني كونها ممكنة بالذات، وبالتالي كون كل أفراد تلك الماهية ممكنة بالذات. بحيث يكون البعض منها واجب بالغير والبعض الآخر ممتنع بالغير!![1]، وهذا يؤدي إلى عدم كون الواجب واجباً بالذات.

٣ ـ برهان جوهرية ماهية واجب الوجود:

لو كان لواجب الوجود ـ تعالى ـ ماهية، لكانت ماهيته بالتأكيد واحدة من المقولات العشر، وبما أن المقولات العرضية تتسم بالضعف والنقصان نظراً لأن وجودها في موضوع. لذا يتوجب علينا أن نعتبر ماهية الواجب مندرجة ضمن مقولة الجوهر، وليس ضمن أي من المقولات العرضية.

ولو كانت ماهية الواجب مندرجة تحت مقولة الجوهر، لكان الواجب نوعاً لتلك المقولة، بالإضافة إلى ما لها من أنواع أخرى، أي الجسم، العقل، المادة، الصورة والنفس.[2]

ومع الأخذ بعين الإعتبار أن الجسم والعقل والمادة والصورة والنفس، كلها عبارة عن أمور ممكنة الوجود وغير واجبة، لذا، فإن الإمكان الّذي يتّصف به النوع يسري إلى الجنس، بحيث يجعل منه (أي من الجنس أو من الماهية الجنسية) أمراً ممكناً أيضاً.

فإذا كان جنس نوع ما ممكناً، فذلك النوع لابدّ أن يكون ممكناً كذلك. ممّا يستلزم كون واجب الوجود والّذي هو ـ بحسب الفرض ـ نوع من جنس الجوهر ممكن الوجود

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل الثالث.

(٢) الصورة والنفس بحسب الحكمة المشائية يندرجان تحت مقولة الجوهر.

أيضاً، وهذا خلاف الفرض.[١]

ب ـ رفع الإشكال:

بعدما أثبتنا استحالة كون الواجب ذا ماهية، ننتقل الآن إلى الرد على إشكال الفخر الرازي الّذي ركّز فيه على نقض البرهان المشهور (الأول)، ولا يخفى أنّ كافة الإحتمالات في البرهان المشهور ـ أي مع الأخذ بعين الإعتبار أن معلولية وجود الواجب لغير ماهية الواجب، تستلزم محذور حاجة الواجب إلى الغير، وأن معلوليته لنفس ماهية الواجب تستلزم محذور الدور أو التسلسل ـ إنما تؤدي بنا إلى نفي الماهية عن الواجب.

ومنشأ الإلتباس عند الفخر الرازي هو أنه ظنّ أن للماهية ثبوتاً وتحققاً في الخارج بمعزل عن الوجود. بينما الحقيقة خلاف ذلك، فماهية الممكن إنما هي محل وقابل لوجود الممكن، في حين أن ماهية الواجب علّة لوجود الممكن وفاعل له. والنتيجة هي أن الماهية ليس لها أي ثبوت أو تحقق من دون الوجود.

يقول السبزواري:

وليست إلّا هي من حيث هي مرتبة نقائض منتفية[٢]

عندما تنتفي النقائض عن مرتبة ذات الماهية، فذلك يعني أن الوجود ليس عين ذات الماهية ولا جزءاً منها. كما أن العدم ليس عينها أو جزءاً منها.

فإذا تصوّر أحد ما أن للماهية ثبوتاً وتحققاً بمعزل عن الوجود، فهو يكون في ذلك قد غفل عن أن ثبوت الماهية وتحققها ليس إلّا وجود الماهية، لهذا لا يمكن أن يكون للماهية ثبوتاً إذا ما كانت من دون الوجود ومجردة عنه.

على هذا، من الخطأ القول والإدعاء بأن للماهية ثبوتاً وتحققاً وأن الوجود يقع معلولاً لها أو عارضاً عليها وحالاً فيها.

فصحيح أن للماهية ثبوتاً وتحققاً في العقل حيث يعرض الوجود عليها عند ذاك. إلّا أن ذلك لا يعني كون الماهية متحققة في العقل بنحو مجرد عن الوجود، ليعرض الوجود عليها فيما بعد، بل إنّ ثبوت الماهية وتحققها في الذهن لا يعني سوى الوجود العقلي

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ٣.

(٢) شرح غرر الفرائد، بإشراف محقق وإيزوتسو، ص ١٢٩ (الأمور العامة والجوهر والعرض).

للماهية، تماماً كما أن ثبوت وتحقق الماهية في الخارج، لا يعني سوى الوجود الخارجي للماهية.

والنتيجة هي أن ثبوت الماهية في العقل لا يبعث على انفكاك وانفصال الماهية عن الوجود في العقل. بل العقل يستطيع أن يلحظ الماهية الموجودة بوجود عقلي بنحو لا بشرط (أي بإعتبار لا بشرط). ومن المعلوم أن اعتبار لا بشرط يختلف عن اعتبار بشرط لا، بمعنى أن عدم الإعتبار يختلف عن اعتبار العدم. من هنا، فالعقل بعدما يقوم بملاحظة الماهية بنحو لا بشرط، يجعلها معروضة للوجود. وقد يجعلها معروضة للعدم، فيقال مثلاً: «الإنسان موجود» أو «العنقاء معدومة»، بمعنى أن الإنسان الموجود في الذهن والّذي أخذ بإعتبار «لا بشرط» إنما موجود في الخارج أيضاً، والعنقاء الموجودة في الذهن والّتي أخذت بإعتبار «لا بشرط»، إنما معدومة في الخارج.

يقول الخواجة:

«فإذن إتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، ليس كإتصاف الجسم بالبياض»[1].

فالمراد هو أن هناك فرقاً بين إتصاف الماهية بالوجود وإتصاف الجسم بالبياض. إذ الحالة الأولى عقلية، بينما الثانية خارجية، كما إن الماهية في الحالة الأولى موجودة بوجود عقلي أُخذ بإعتبار «لا بشرط» وليس «بشرط شيء» أو «بشرط لا». هذا في حين أن الماهية في الحالة الثانية قد أخذت بإعتبار شرط شيء ـ أي بشرط الوجود ـ بحيث لو لم تكن الماهية مشروطة وموجودة بالوجود، لكان من المستحيل عروضها للبياض. كذلك لو لم تكن الماهية موجودة في العقل، لكان من المستحيل كونها معروضة في العقل للوجود أو العدم. وخلاصة المسألة هي أن العقل يستطيع تعقل الماهية بنحو لا بشرط، فيجعلها معروضة لأوصاف وعوارض من قبيل الوجود والعدم.

ثمّ يقول الخواجة مستخلصاً النتيجة ممّا تقدم:

«والحاصل أن الماهية تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط، ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط»[2].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩ و ٤٠.

٤ ـ تأثير الماهية من دون إقترانها بالوجود:

الإشكال الأخير الّذي أورده الفخر الرازي يرتكز حول ما يقوله الشيخ من أنه «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ـ وهي صفات غير الوجـود ـ». فيقول الفخر الرازي أن هذا المطلب يقتضي أن تكون الماهية مؤثرة من دون أن تقترن بالوجود، ممّا يعني كون الماهية سبباً لبعض الأشياء بمعزل عن الوجود، لأنها لو كانت سبباً بمعية الوجود، لما كانت علّة لوحدها، بل لكانت علّة نتيجة لإقترانهـا بـالوجود وبشرط الوجود. ولا يلزم من كون الوجود علّة لوحده، أن تكون الماهية معدومة. أي كما أن علّيّة الماهية غير مشروطة بالوجود، فإن عليتها غير مشروطة بالعدم أيضاً. بل إن علّيـتها بنحو لا بشرط، أي غير مشروطة بالوجود وغير مشروطة بالعدم.

وعلى هذا الأساس، فإن ما يفهم من كلام الشيخ الرئيس هو أن الماهية يمكن كونها بإعتبار اللّابشرطية سبباً لبعض الأشياء، إذن، ما المانع من كونها سبباً للوجود أيضاً؟

الرّد:

يقول الخواجة في ردّه على إشكال الشارح الفاضل بأن عدم اعـتبار الوجـود مـع الماهية، عند علّيّتها لبعض الصفات، لا يعني البتة أن تكون الماهية في علّيّتها تلك بإعتبار العدم واعتبار الإنفكاك عن الوجود. فحصيلة الأمر هي أن هناك فرقاً بين المـاهية لا بشرط والماهية بشرط لا، فماهو المانع أن تكون الماهية مـأخوذة بـإعتبار لا بـشرط وموجودة في الوقت نفسه؟ إذ في الأساس يستحيل إنفكاك الماهية عن الوجود، سواءً في وعاء الذهن أو في وعاء الخارج. فكل ما ينفك وينفصل عن الوجود في وعائي الذهن والخارج (أي كل ما ينفصل عن الوجودين الخارجي والذهني) إنما هو لا شيء محض، ولا يتمتع بأي نصيب من الشيئية والثبوت والتقرر. ففي هذه الحالة كيف يمكـن لذلك المنفك والمنفصل أن يكون منشأ لأثر من الآثار، وعلّة لصفة من الصفات ومحققاً لبعض الأمور؟!

فعندما لا يتسنى للماهية الإتصاف بالشيئية والسببية والتأثير في حال إنفكاكها عن الوجود، وعندما لا تكون شأنيتها التسبب في ظهور أثر من الآثار وتحقيق صـفة مـن الصفات. في ظل ذلك كلّه، كيف يمكن للماهية أن تكون مؤثرة في وجود شيء ما على

نحو يكون معه ذلك الشيء متعلقاً بها من حيث العلّيّة والشيئية والتـأثير ؟! أليس مـن المحال انفكاك ذلك الشيء عن الماهية في حال تعلقه بها ؟ نعم، فتأثير الماهية في الأوصاف منوط بموجوديتها ـ الماهية ـ وعليه، فمن المحال أن تكون الماهية ـ الّتي من حيث هي خالية من التأثير في أي صفة من الأوصاف ـ مؤثرة في الوجود.

إعتذار الخواجة على إطالة البحث

يقول الخواجة:

«فهذا بيان فساد الرأي الّذي ذهب إليه هذا الفاضل، وهذه المـباحث وإن كـانت مؤدية إلى الإطناب غير متعلّقة بمتن الكتاب في هذا الموضع، لكن لما طال كلام هـذا الرّجل في هذ المسألة الّتي هي أعظم المسائل الإلهية شأناً في هذا الكتاب وفي سائر كتبه، كان التنبيه على مزال أقدامه واجباً، لئلّا يفسد عقائد المبتدئين بإقتفاء أثره»[1].

لقد تبيّن للقارئ الكريم من خلال البحث أن مبحث «الحق لا ماهية له» يعتبر من أهم مباحث الفلسفة الإلهية شأناً ومنزلة. ولابدّ من الإعتقاد بأن «الحق ماهيته إنيته» وأنه منزه ومجرد عن المـاهية بحكـم الوجـوب الذاتي لواجب الوجـود، وإلّا واجـهتنا إشكالات الدور والتسلسل، والإمكان، إضافة إلى إشكال كون الواجب محتاجاً... وإلى ما هنالك من نقائص لا تليق بجلال ذاته المقدسة. فالفلسفة الإلهية لا ترمي إلّا إلى هدف واحد وهو تقديس الواجب تعالى وتنزيهه عن كافة النـقائص والشـوائب والعـيوب. وإلفات أذهان المتعلّمين والطلّاب إلى أن ذات البارئ عزّ وجلّ والّتي ليس كمثلها شيء إنما هي جمال مطلق وكمال مطلق وغناء مطلق وبساطة مطلقة ووجود مطلق. وكل بحث واستدلال ينحرف عن هذا المسير إنما هو من وسوسات الشيطان، ومحكوم بالخيالات والأوهام الباطلة.

أمّا الفخر الرازي، والّذي يـعد نـابغة في الإسـتدلال وبـطلاً في التشكـيك وإثـارة الشبهات، فهو على الرغم من ذلك، قد سقط في بعض المهلكات حيناً، وتاه في ظلمات حالكة حيناً آخر. لكن هذا كلّه لا يجوّز لنا إغفال ما لعبه من دور بارز في بلورة المطالب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

العالية، وما بذله من جهد في تحقيق وتثبيت الحقائق الخالصة، حيث يشهد له الداني والقاصي في ذلك.

وهنا أرى لزاماً عليَّ أن ألفت نظر طلّاب الفلسفة الأعزاء، بأن لا يغترّوا بأنفسهم وأن لا ينساقوا إلى الجدال والمراء، إذا ما صاروا يمتلكون قوة البحث والإستدلال. بل يتوجب عليهم تهذيب أفكارهم وتربية أرواحهم عن طريق حقائق الفلسفة الإلهية، حتّى تصفو بواطنهم فيصونون في ذلك أنفسهم من الهلكة والإنحراف.

وفي الختام، نختم تلك المباحث الجافة برواية شريفة نقلها المحدث الكبير الشيخ الصدوق، بهدف الإتعاظ وتحقيق الفائدة والله من وراء القصد:

روي عن عدّة من الأصحاب أنهم قالوا:

«خرج علينا رسول الله (ص) يوماً ونحن نتمارى ـ أي نتجادل ـ في شيء من أمر الدّين، فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله ثمّ قال: إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ذروا المِراء فإن المؤمن لا يماري، ذروا المِراء فإن المماري قد تمّت خسارته، ذروا المِراء فإن المماري لا أشفع له يوم القيامة. ذروا المِراء فإني زعيم بثلاث أبيات في الجنّة في رياضها وأوسطها وأعلاها لمن ترك المِراء وهو صادق. ذروا المِراء فإن أوّل ما نهاني عنه ربّي بعد عبادة الأوثان المِراء»[١].

كما روي عنه (ص) قوله:

«لا يستكمل عبدٌ حقيقة الإيمان حتّى يدع المِراء وإن كان محقاً»[٢].

---

(١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه.

الفصل الثامن عشر
تقرير برهان التوحيد

النص

إشارة

واجب الوجود المتعيّن.[1]

إن كان تعيّنه ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره.[2]

وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر، فهو معلول.[3]

لأنه إن كان وجود[4] واجب الوجود لازماً لتعيّنه، كان الوجود لازماً لماهية غيره، أو صفة، وذلك محال.

وإن كان[5] عارضاً، فهو أولى بأن يكون لعلّة.

---

(١) محور استدلال الشيخ في هذا الفصل هو واجب الوجود المتعيّن، وليس اثنين واجبي الوجود. والخواجة من جهته اكتفى بالمحور الأول. أما الفخر الرازي فقد فسّر الإستدلال على أساس المحور الثاني. والحق ما ذهب إليه الخواجة، بدليل ما يظهر من نص الشيخ.

(٢) هذا أول فرض في البرهان، وطبقاً لهذا الفرض، فإن تعيّن واجب الوجود بالذات إنما بسبب وجوب الوجود، وهذا يستوجب وحدانية الواجب وتوحيد ذاته.

(٣) طبقاً لهذا الفرض فإن وجوب الوجود ليس علّة لتعيّنه، بل تعيّنه معلول من ناحية الغير، وفي هذا المورد لا يستحيل التعدد، لكن يستحيل كون الواجب معلولاً للغير.

(٤) لم يرد في النسخة الطهرانية كلمة «وجود»، لكنها وردت في الطبعة المصرية وهي مرجحة.

(٥) يرجع الضمير المستتر في «كان» إلى وجود واجب الوجود، وكان الثانية يكمن اسمها في «ما» الموصولة.

وإن كان [١] ما يتعيّن به عارضاً لذلك فهو لعلّة.

فإن كان ذلك وما يتعيّن به ماهيته واحدة، فتلك العلّة علّة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده. وهذا محال. [٢]

وإن كان عروضه بعد تعيّن أول سابق، فكلامنا في ذلك السابق. وباقي الأقسام محال. [٣]

الشرح والتوضيح

لقد ثبتت لدينا بحكم البرهان ـ الّذي أقامه الشيخ الرئيس لإثبات واجب الوجود ـ موجودية الواجب تعالى من حيث أنه الموجود الحق بذاته، والواجب بذاته والقيوم.

والآن نقول:

إن واجب الوجود الّذي ثبتت لنا موجوديته ـ والّذي مازال مجهولاً بالنسبة لنا فيما إذا كان واحداً أو متعدداً ـ لا يمكن أن يتعدى إحدى حالتين: فإما أن لا يكون متعيناً وإما أن يكون متعيناً.

ألف ـ واجب الوجود اللّا متعيِّن.

هذا الفرض باطل، لأن شأن الشيء اللّا متعيّن لا يقتصر على عدم امكان كونه علّة للوجودات الممكنة، بل هو في الأساس لا وجود له.

فالتعيّن والتشخّص (وهما أمر واحد) لازمان لموجودية الشيء في الخارج، والشيء

---

(١) يرجع الضمير المستتر في «كان» إلى وجود واجب الوجود، وكان الثانية يكمن اسمها في «ما» الموصولة.

(٢) هذا طبقاً للنسخة المصرية، أما في النسخة الطهرانية، فقد وردت عبارة «ماهيته واحداً» ضمن هلالين، بعد عبارة «ماهيته واحدة». كما لم يرد في الطبعة الطهرانية كلمة «لذاته» قبل عبارة «يجب وجوده» وورد مكانها «مخصوصيته الذاتية». ووردت أيضاً ضمن هلالين عبارة «لخصوصيته ما لذاته بحسب وجوده». بعد عبارة «يجب وجوده».

(٣) المحاكم يحتمل أن تكون عبارة «لأنه إن كان وجود واجب الوجود...» دليلاً مستقلاً على مسألة التوحيد. لذا فهو يرجح أن يكون لتلك العبارة واو عطف قد سقطت من قلم الناسخ.

لا يمكن أن يكون موجوداً ما لم يكن متعيناً ومتشخصاً في الخارج. وذلك طبقاً للقاعدة الفلسفية القائلة: «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد». فإذا ثبتت لنا موجودية شيء ما، فذلك يعني أن تعيّن وتشخّص ذلك الشيء ثابت بالنسبة لنا أيضاً. من هنا فإن البرهان الّذي أقمناه لإثبات واجب الوجود، أثبت أن واجب الوجود ليس فاقداً للتعيّن والتشخّص. ممّا يستلزم بطلان واستحالة فرض عدم تعيّن واجب الوجود. هذا إلّا إذا صرفنا النظر عن التحقق الوجودي لواجب الوجود، وذلك أيضاً لا ينسجم مع نتيجة البرهان الّذي أقمناه سابقاً.

ب ـ بعدما تبيّن لنا أن الشق الأول من القضية (الشرطية المنفصلة الحقيقية) المذكورة أعلاه،[1] باطل ومحال ـ الشق الأول هو عدم تعيّن واجب الوجود ـ فهنا لابدّ أن يكون تعيّن واجب الوجود مثبتاً وحقاً.

وذلك لأن عدم تعيّن واجب الوجود لا ينسجم مع ما ثبت من وجوده، لهذا فإن الشيخ الرئيس كان في غنى عن البدء في تقرير برهان التوحيد من خلال احتمال كون واجب الوجود إما متعيّناً وإما غير متعيّن، بل هو بدأ في مناقشة المطلب مباشرة عبر الحديث عن «واجب الوجود المتعيّن» بهدف الوصول إلى إثبات التوحيد.

وهنا لابدّ من الإلتفات إلى بعض الملاحظات الّتي أوردها الشهيد مطهري في إطار شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات.

١ ـ إذا كان هناك ذات (طبيعة) متكثرة ـ بمعنى أن يكون لها أكثر من فرد ـ ففي هذه الحالة يتوجب كون تلك الذات مختلفة عن كل واحد من التعينات الفردية، لأنه لو كانت الذات عين التعيّن الفردي، للزم من ذلك: إما أن تكون كافة التعينات أمراً واحداً. وإما أن تكون غير متعيّنة بسائر التعيّنات وهذا خلف.

إذن، إذا افترضنا أن ذات الشيء وهويته، عين التعيّن والتشخّص، فهنا يستحيل تحقق الكثرة فيه. أما إذا كانت ذات الشيء مغايرة للتعيّن والتشخّص، فهنا لا يستحيل تحقق الكثرة فيه.[2]

---

(١) القضية هي: «واجب الوجود إما أن لا يكون متعيناً، وإما أن يكون متعيناً».
(٢) مجموعة آثار الشهيد مطهري، المجلد السابع، ص ٣٨.

فحصيلة الأمر هي أنه إذا كان تعيّن الموجود عين ذاته، فإن تعدده وتكثره محال، أما إذا لم يكن تعيّن الموجود عيّن ذاته، فتعدده وتكثره غير محال.

٢ ـ «الطبيعة (الذات) المتكثرة ـ والّتي لابدّ من أن يكون تعيّنها غير ذاتها ـ لا يمكن كون أي واحد من تعيناتها من لوازم ذاتها، وإلّا لكان من المحال تحقق الكثرة فيها».[١]

والدليل على هذا المدعى واضح، إذالكثرة في الذوات المتكثرة، ليست عين الذات، ولا جزءاً من الذات، ولا من لوازم الذات، بل الكثرة من عوارض الذات.

لأنه لو كانت الكثرة عين الذات، أو جزءها، أو من لوازمها، لما أمكن تحقق الكثرة، ولكان من المحال تحقق الكثرة في كل مورد لا تتحقق فيه الوحدة، ممّا يلزم نفي الكثرة من خلال إثبات الكثرة وهو محال.

أما إذا كانت الكثرة من العوارض المفارقة للذات، فهاهنا يتوجّب وجود علّة لعروض أي تعيّن على ذات الشيء المتكثر، على أن لا تكون تلك العلّة علّة فاعليّة فحسب بل علّة قابلية أيضاً.

٣ ـ «لا شكّ أن الشيء المتعيّن إنما يكون هو وتعيّنه أمراً واحداً، إذ لا يمكن كون الشيء وتعينه أمرين متمايزين ومنفصلين عن بعضهما البعض. بمعنى عدم امكانية كون الشيء موجوداً بوجودين، وإلّا لزم كون كل وجود ـ من ذينك الوجودين ـ مركباً من ذات وتعيّن... والنتيجة أنه لابدّ من أن تكون كل ذات متحدة قهراً مع تعينها»[٢].

فلو كانت الذات موجودة بوجود، وكان التعيّن موجوداً بوجود آخر، لكان كل واحد منهما (الذات والتعيّن) مركباً من ذات وتعيّن، ولكان كل واحد من هذين (أي الذات والتعيّن الآخرين) مركباً أيضاً من ذات وتعيّن آخرين، ممّا يستلزم تسلسل الذوات والتعينات.. وهذا محال.

اختلاف آراء الشارحين

اختلف شارحو الإشارات في تفسيرهم لبرهان التوحيد الّذي جاء به الشيخ

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

الرئيس، وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى أربعة آراء وهي:

١ ـ رأي الخواجة.

٢ ـ رأي الفخر الرازي.

٣ ـ رأي المحاكم.

٤ ـ رأي الأستاذ مطهري.

يقول الأستاذ مطهري بعد فراغه من شرح مراد الشيخ الرئيس:

«ما أوردناه في هذا المجال، قد يكون أكثر إنطباقاً وانسجاماً مع ما يقصده الشيخ الرئيس، من التوضيحات الّتي أوردها الآخرون، وبشكل عام يمكن القول أن كلام الشيخ الرئيس ونحو بيانه في هذا الفصل لا يخلو من التشويش والإبهام. ممّا بعث على اختلاف شارحي الإشارات ـ وخاصة الرازي والطوسي ـ في تفسيرهم لكلام الشيخ. ونحن في هذا المقام لا يسعنا نقل ونقد كل ما قيل في هذا السياق»[1].

وفيما يلي سوف نستعرض الآراء الأربعة بالترتيب، حيث سنحاول في النهاية ترجيح واحد منها مع ذكر الأسباب والأدلة الّتي أدت إلى ذلك.

١ ـ رأي الخواجة:

كما ذكرنا سابقاً، فإن الخواجة يرى أن موضوع برهان التوحيد (الّذي أقامه الشيخ الرئيس) هو واجب الوجود المتعيّن، لأنه لو لم يكن واجب الوجود متعيناً، لما كان موجوداً أيضاً. ونحن كنّا قد أثبتنا وجوده سابقاً.

الآن نقول: واجب الوجود المتعيّن، إما أن يكون تعيّنه لأنه واجب الوجود، وإما أن لا يكون بسبب ذلك، بل بسبب أمر آخر غير كونه واجب الوجود.

الفرض الأول ـ أي كون تعيّنه لأنه واجب الوجود ـ يستوجب المطلوب، لأنه إذا كان تعيّن واجب الوجود بسبب وجوب الوجود، فهنا يستحيل انفكاك وجوب الوجود والتعيّن عن بعضهما البعض. وذلك من باب أن المعلول يكون موجوداً أينما وحيثما وجدت العلّة، والعكس صحيح أيضاً، أي العلّة توجد أينما وحيثما وجد المعلول. واللّازم من هذا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩ و ٤٠.

المطلب هو انحصار واجب الوجود، بمعنى عدم انفكاك واجب الوجود عن التعيّن (تعيّنه)، وأيضاً عدم انفكاك التعيّن عن واجب الوجود كذلك.

فالعبارة الّتي وردت في النص، أي: «واجب الوجود المتعيّن، إن كان تعيّنه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره» إنما تعبّر في الأساس عن المطلب الّذي أشرنا إليه أعلاه. إذ الشيخ يقول بصراحة أنه إذا كان تعيّن واجب الوجود المتعيّن بسبب كونه واجب الوجود، فذلك يعني أن لا شيء سواه واجب الوجود.

أما الفرض الثاني ـ أي كون تعيّن الواجب بسبب أمر آخر غير وجوب الوجود ـ فيقتضي كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير، ولقد عبّر الشيخ عن هذا المطلب من خلال العبارة التالية: «**وإن لم يكن تعيّنه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول**»[1].

إلى هنا، تبيّن لنا أن واجب الوجود المتعيّن، لو لم يكن تعيّنه بسبب وجوب الوجود، لكان معلولاً للغير. وفي هذه الحالة يوجد أربعة احتمالات تتأتى لدينا نتيجة لذلك، وهي:

أ ـ وجوب الوجود لازم للتعيّن.

ب ـ وجوب الوجود عارض للتعيّن.

ج ـ وجوب الوجود معروض التعيّن.

د ـ وجوب الوجود ملزوم التعيّن.

أ ـ وجوب الوجود لازم للتعيّن:

على فرض كون التعيّن معلولاً للغير، وكون وجوب الوجود لازماً للتعيّن، أو بالأحرى، معلولاً للتعيّن، فهنا يوجد محذوران ينتجان عن ذلك: الأول هو كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير، نظراً لكون تعيّنه معلولاً للغير. والثاني: كون وجوب

---

(١) على ما يبدو فإن برهان الشيخ قد اكتمل عند هذا الحد، وكان بإمكانه الإستغناء عن ايراد أية تتمة، خاصة التعليل الّذي أشار إليه بقوله: «لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه» إذ لا صلة وثيقة بين ذلك التعليل وما قبله من مبحث. لأنه ـ التعليل ـ لا تأثير له في إثبات معلولية واجب الوجود المتعيّن، فأحدنا يستطيع ومن دون أن يلتفت إلى رابطة اللّزوم والعروض بين التعيّن والوجوب، أن يدرك معلولية واجب الوجود المتعيّن في حال كان تعيّنه بسبب أمر آخر غير وجوب الوجود.

الوجود معلولاً للماهية أو لصفة من صفات الماهية، علماً أنه تبيّن لنا في المقدمة الثـانية استحالة أن يكون الوجود معلولاً للماهية، سواء مع واسطة أو بلا واسطة. ولقد عـبّر الشيخ عن ذلك بقوله: «لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجـود لازمـاً لماهية غيره أو صفة وذلك محال». والجدير ذكره أن عبارة الشيخ لم تتضمن الإشارة إلى المحذورين معاً، بل إلى المحذور الثاني فحسب.

مطلب حول تحقق اللّزوم

للخواجة مبحث مهم حول تحقق اللّزوم، ولقد تناوله تعقيباً على مبحث كون وجوب الوجود لازماً للتعيّن.

يقول الخواجة: «واعلم أنّا بيّنا أن اللّزوم لا يتحقق إلّا إذا كان الملزوم أو جزء منه علّة أو معلولاً مساوياً للزوم أو لجزء منه أو كانا معلولي علّة واحدة»[1].

نستطيع أن نستنبط خمسة افتراضات من كلام الخواجة وهي:

١ ـ الملزوم علّة للّازم. ٢ ـ جزء الملزوم علّة لجزء اللّازم. ٣ ـ الملزوم معلول للّازم.
٤ ـ الملزوم معلول لجزء اللّازم ٥ ـ اللّازم والملزوم معلولا علّة أخرى.

وفي هذا الإطار، هنالك ثلاث فرضيات يمكن طرحها إزاء وجوب الوجود والتعيّن ـ في حال كانت العلاقة بينهما علاقة تلازم ـ وهي:

١ ـ وجوب الوجود علّة للتعيّن، فهذا هو الفرض الأول الّذي قـلنا أنـه يسـتلزم المطلوب، والّذي عبّر عنه الشيخ بقوله: «إن كان تعيّنه ذلك لأنه واجب الوجود، فـلا واجب وجود غيره».

٢ ـ التعيّن علّة لوجوب الوجود، وهذا الفرض هو ما تمّ رفضه انطلاقاً من المقدمة الثانية، وذلك بإعتبار أن التعيّن لا يتعدى أحد احتمالين: فإما أن يكون مـاهية واجب الوجود، أو أن يكون صفة من صفاتها. ممّا يعني كون وجود الواجب معلولاً لماهيته، أو معلولاً لصفة من صفاتها.

٣ ـ أن يكون التعيّن ووجوب الوجود كلاهما معلولي علّة ثالثة (أخـرى)، حـيث

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ٤٣.

يترتّب في هذه الحالة كون وجوب الوجود معلولاً أيضاً.

ب ـ وجوب الوجود عارض التعيّن:

إن كان الوجود عارض التعيّن، فهو إذاً يحتاج إلى الغير، وبالتالي سيكون ـ وجوب الوجود ـ شيئين مختلفين، لأن عروض وجوب الوجود على التعيّن إنما يحتاج إلى علّة، طبقاً للقاعدة القائلة «العرضي يعلل»، ولأن التعيّن بحد ذاته معلول للغير، طبقاً للفرض. ممّا يعني كون وجوب الوجود محتاجاً من جهتين، إحداهما عروض وجوب الوجود على التعيّن، والأخرى معلولية التعيّن للغير.

يقول الشيخ الرئيس في مورد هذا الإفتراض: **«وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلّة»**.

(أي لو كان وجود واجب الوجود عارضاً للتعيّن، فمن باب أولى أن يكون عروضه ذلك ناتجاً عن علّة).

ج ـ التعيّن عارض لوجود الواجب:

إن كان التعيّن ـ والّذي هو بحسب الفرض معلول الغير ـ عارضاً لوجود الواجب، فيلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لشيء آخر، يجعله متعيناً وفق ذلك التعيّن. ولقد عبّر الشيخ عن هذا الفرض بقوله: **«وإن كان ما يتعيّن به عارضاً لذلك فهو لعلة»**. (أي لو كان ما يتعيّن به واجب الوجود عارضاً لوجود واجب الوجود، في هذه الحالة، لكان واجب الوجود متعيّناً بسبب الغير).

والمقصود هنا أن عروض التعيّن لواجب الوجود، إنما يستلزم معلولية واجب الوجود المتعيّن، وذلك بإعتبار كون التعيّن معلولاً للغير، وبما أن عروض التعيّن أيضاً معلول لعلّة أخرى، فهنا يصبح التعيّن محتاجاً إلى علّتين، إحداهما علّة لنفس التعيّن، والأخرى علّة لعروض التعيّن.

مبحث حول عروض التعيّن على واجب الوجود

لقد اتّضح لنا أن العروض إنما يحتاج إلى علّة، في حال كان التعيّن عارضاً لوجود

الواجب، والآن ننتقل لنبحث فيما إذا كان معروض التعيّن، أي وجود الواجب، هو الوجود العام أم الوجود الخاص؟ إذ المسألة لا يمكن أن تتعدى أحد هذين الإحتمالين.

ممّا لا شكّ فيه أنه لا يمكن القول بأن معروض التعيّن هو الوجود العام، وإلّا لزم من ذلك كون معروض التعيّن عاماً ومتعيناً في الوقت نفسه، ممّا يعني أنه لا سبيل أمامنا سوى القول إنّه الوجود الخاص.

يقول الخواجة حول هذا الموضوع:

«ثمّ أكّد بيان استحالته بمعنى آخر، وهو أن التعيّن لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة، فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة» (١).

فبعدما اتّضح لنا أن التعيّن عارض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة، ننتقل إلى طرح السؤال التالي: ماهو منشأ تلك الخصوصية في وجود الواجب؟ ـ المراد بالخصوصية طبعاً هو كون التعيّن عارضاً لوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة ـ فهل أن تلك الخصوصية حاصلة نتيجة لذلك التعيّن العارض، أم نتيجة تعيّن آخر؟ فإذا قيل إن الخصوصية حاصلة ومتعيّنة في الواجب نتيجة لنفس ذلك التعيّن، فهذا يستلزم كون علّة التعيّن علّة لخصوصية وتعيّن واجب الوجود. ممّا يعني أن يكون وجود الواجب المتعيّن والمتخصص، وجوداً معلولاً. وهذا محال. أما إذا كانت خصوصية الواجب حاصلة ومتعينة نتيجة لتعيّن آخر سابق لذلك التعيّن، فها هنا ثمة سؤال يطرح في مقابل هذا التعيّن السابق.

لنتأمّل سويّة ما يقوله الخواجة في هذا المجال:

«وحينئذٍ لا يخلو إما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعيّن بعين ذلك التعيّن العارض لها أو يكون بسبب تعيّن آخر خصصها أولاً ثمّ عرض لها التعيّن الأول بعد تخصصها، وهذان قسمان» (٢).

فالقسمان اللّذان أوردهما الخواجة في النص المذكور، إنما هما بلحاظ افتراض طبيعة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢) المصدر نفسه.

الوجود الواجب طبيعة لا بشرطية. أي من حيث هي هي، لا عامة ولا خاصة. وإلّا فمن الواضح أن الطبيعة بشرط العموم لا يمكن أن تكون خاصة، كما إن الطبيعة بشرط الخصوص لا يمكن أن تكون معروضة للتعيّن والخصوصية.

أمّا طبيعة الوجود اللّا بشرطية، فمن الممكن أن تقع معروضة للعموم، فتكون عامة، كما من الممكن أن تقع معروضة للخصوص فتكون خاصة.

فإن وقعت معروضة للخصوص، فهنا يتحقق القسمان المشار إليهما من قبل الخواجة وهما: الأول ما تكون خصوصيته عارضة بسبب نفس التعين، والثاني هو ما تكون خصوصييته عارضة بسبب تعيّن آخر سابق غير ذلك التعيّن. فالقسم الأول يستلزم معلولية وجود الواجب، بينما القسم الثاني يواجه بالسؤال التالي: التعيّن الآخر السابق، من أين يأتّي وكيف تسنى له أن يكون عارضاً؟ فهل أن معروضه ـ والّذي يجب أن يكون طبيعة خاصة ـ قد تخصص بنفس ذلك التعيّن (الأوّل) أم بسبب تعيّنٍ آخر؟ فإن كان بنفس ذلك التعيّن (الأوّل) فذلك يستلزم المعلولية (للواجب)، وإن كان بواسطة تعيّن آخر، فهنا يُطرح أيضاً السؤال نفسه وهكذا إلى ما لا نهاية ممّا يبعث على حصول التسلسل.

كلام الخواجة عن القسم الأول

يقول الخواجة حول القسم الأول:

«القسم الأول أن التعيّن المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها، ثمّ إنها قد تخصصت بعين ذلك التعيّن المعلول وهو محال لأنه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولاً لعلّة ذلك التعيّن».

ومع غضّ النظر عن الإشكالية المترتبة على هذا الفرض (القسم) ـ أي كون الواجب معلولاً لعلّة ذلك التعيّن (المعلول) ـ فهناك إشكالية أخرى مترتبة، يتوجب الإلتفات إليها، والخواجة لم يأت على ذكرها، وهي حصول الدور بناء على ما يقتضيه ذلك الفرض، لأنه يلزم كون التعيّن متأخراً نظراً لأنه عارض. كما يلزم في الوقت نفسه كونه متقدماً نظراً لأنه يجعل المعروض متعيناً من أجل عروض التعيّن، ومن البديهي أن تقدّم الشيء على نفسه محال.

ثمّ يضيف الخواجة بأن الشيخ الرئيس قد أشار إلى القسم الأول من خلال العبارة التالية:

«فإن كان ذلك وما يتعيّن به ماهية واحدة فتلك العلّة علّة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال».

فيقول الخواجة بهدف رفع الغموض والإبهام عن عبارة الشيخ:

«ولفظة ذلك إشارة إلى ما تعيّن به المذكور قبله» [١].

فالشيخ كان قد ذكر قبل تلك العبارة: **«وإن كان ما يتعيّن به عارضاً لذلك فهو لعلّة».**

ثمّ يستعرض الخواجة بعد ذلك عبارة الشيخ على نحو أجلى وأوضح فيقول:

«فإن كان ما يتعيّن به الوجود الواجب وما تتعيّن به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعيّن واحداً، فتلك العلّة أي علّة التعيّن المذكور علّة لخصوصية الوجود الواجب» [٢].

كلام الخواجة عن القسم الثاني

يقول الخواجة الطوسي عن القسم الثاني:

«والقسم الثاني أن يكون التعيّن المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد أن تخصصت بتعيّن آخر سابق وهو محال، لأن الكلام في ذلك التعيّن كالكلام في التعيّن المذكور» [٣].

فالحقيقة أن محذور التسلسل يطرح في هذا المجال، بمعنى: بالإضافة إلى كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لعلّة التعيّن، فيلزم أيضاً بحث ودراسة عروض التعيّن السابق، فهو كيف أصبح عارضاً؟ وهل هو عارض للوجود العام أم للوجود الخاص؟ ولقد ذكرنا سابقاً أن عروضه على الوجود العام محال، ممّا يعني وجوب كونه عارضاً على الوجود الخاص. وهنا نسأل من أين تأتى ذلك التخصص؟ هل من التعيّن العارض أم من تعيّن آخر سابق؟ فإذا كان ذلك التخصص بسبب التعيّن العارض، فذلك يستلزم الدور. وأما

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٣) المصدر نفسه.

إذا كان من تعيّن آخر، فالكلام نفسه ينطبق على هذا التعيّن الآخر... وهكذا إلى ما لا نهاية.

وبهذا النحو، يتّضح لنا أن الشيخ الرئيس قد تعرض لمحذورين يترتبان على عروض التعيّن للوجود الواجب. الأول: هو أن يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للشيء الّذي أُعطي تعينه من قبل واجب الوجود نفسه، والآخر: هو وجوب كون الوجود، بما هو طبيعة خاصة ومتعيّنة، معروضاً للتعيّن. فهنا إذا كانت تلك الخصوصية وذلك التعيّن بسبب تعيّن العارض، فيلزم في هذه الحالة معلولية واجب الوجود المتعيّن. كما يلزم الدور. أما إذا كانا (الخصوصية والتعيّن) بسبب تعيّن آخر سابق لذلك التعيّن، ففي هذا المورد يلزم حصول الدور والتسلسل بشكل متناوب.

د ـ التعيّن لازم لوجود الواجب:

لو كان التعيّن معلولاً للغير، لكان بحسب هذا الفرض لازماً لوجود الواجب وهذا أيضاً محال. لأن هذا الفرض يستلزم أن يكون واجب الوجود الواحد والمتعيّن، معلولاً للغير.

يقول الشيخ تعقيباً على ذلك: «**وباقي الأقسام محال**»[1].

الخواجة من جهته يقول بعدما تناول الأقسام الأربعة المتعلقة بمعلولية التعيّن لغير وجود الواجب:

«ولما تبيّن استحالة الأقسام الأربعة بأسرها، تبيّن استحالة القسم الثاني المنقسم إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين فتعيّنَ صحة القسم الأول منها، وهو كون واجب الوجود واحداً وهو المطلوب»[2].

---

(١) يرى الخواجة الطوسي أن مراد الشيخ من باقي الأقسام في عبارته المغلقة هو تلك الأقسام الّتي تقدم ذكرها. بحيث إذا كان التعيّن لازماً لواجب الوجود، فذلك يفضي إلى أربعة احتمالات، الأول أن يكون التعيّن معلولاً للوجود الواجب، وهو المطلوب. والثاني أن يكون التعيّن ووجوب الوجود معلولي علّة ثالثة، والثالث أن يكون التعيّن فحسب معلول الغير. ولقد اختار الخواجة هذا الإحتمال الأخير واعتبره أنه المقصود في عبارة الشيخ «وباقي الأقسام محال»، وهنا نلاحظ بأن التشويش لا يقتصر على كلام الشيخ، بل شرح الخواجة أيضاً لا يخلو من التشويش.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٦ و ٤٧.

النتيجة هي استحالة القسم الثاني ـ أي احتمال كون تعيّن الواجب معلولاً لغير وجود الواجب ـ وما يتفرع عنه من احتمالات أربعة. ممّا يعني صحة وحقانية القسم الأول منها أي كون واجب الوجود واحداً، وهو المطلوب.

٢ ـ رأي الفخر الرازي:

أما الفخر الرازي فقد شرح من جهته كلام الشيخ على أساس أن موضوع برهان التوحيد هو افتراض إثنين واجبي الوجود. فيقول ما معناه: إذا افترضنا وجود اثنين واجبي الوجود فلابدّ أن يكون الواحد منهما مشتركاً مع الآخر في وجوب الوجود ومختلفاً عنه في التعيّن. ممّا يبعث على كون كل واحد من الواجبين المفروضين مركباً من وجوب وجود وتعيّن، وهنا يرى الفخر الرازي أن هناك أربعة افتراضات تطرح إزاء ذلك:

ألف ـ أن يكون التعيّن لازماً لوجوب الوجود:

إذا كان التعيّن لازماً لوجوب الوجود، فذلك يعني كون التعيّن متحققاً أينما تحقق وجوب الوجود. وعليه فإن واجب الوجود واحد وليس متعدداً. فيرى الفخر الرازي أن عبارة الشيخ «واجب الوجود المتعيّن إن كان ....» إنما تتعلّق بهذا الفرض وتؤدي بنا إلى المطلوب. أي بطلان فرض التعدد في هذا المجال.

ب ـ أن يكون التعيّن عارضاً لوجوب الوجود:

لو كان التعيّن عارضاً لوجوب الوجود، فإن عروضه ذلك لابدّ أن يكون ناتجاً عن علّة، وذلك بإعتبار أن كل أمر عرضي فهو معلل بعلة مختلفة عن المعروض، ولا يخفى أن المراد هنا العرضي المفارق وليس العرضي اللّازم.

ونتيجة هذا الفرض هي كون كلا الواجبين المفروضين محتاجين إلى علّة منفصلة (مختلفة) من أجل عروض التعيّن عليهما. وهذا يستلزم كون كل واحد منهما أمراً ممكناً.

فيرى الفخر الرازي أن عبارة الشيخ «وإن لم يكن تعيّنه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول» للدلالة على هذا القسم ـ الفرض.

وهذا الفرض باطل لأنه يؤدي إلى اسقاط واجب الوجود من درجة الوجوب الذاتي إلى درجة الوجوب الغيري والإمكان.

ج ـ أن يكون وجوب الوجود لازماً للتعيّن:

أما إن كان وجوب الوجود لازماً للتعيّن، فهذا المدعى يتعارض مع ما ورد في المقدمة الثانية. لأنه لا يصح أن يكون وجود الواجب لازماً لماهية هي نفس التعيّن أو متّصفة بالتعيّن. إذ هل يعقل أن تتقدم الماهية بلحاظ الوجود والوجوب على كل من الوجـود والوجوب؟ يرى الإمام الرازي أن عبارة «**لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهية غيره أوصفة وذلك محال**» إنما تتعلّق بهذا المطلب.

وبما أنه لا مجال للشك في كون تلك العبارة متعلّقة بالمقدمة الثانية من برهان التوحيد، لذا كان المطلب المذكور مورد قبول الخواجة أيضاً.

د ـ أن يكون وجوب الوجود عارضاً للتعيّن:

أما في حال كون وجوب الوجود عارضاً للتعيّن، فهنا يلزم كـون كـل واحـد مـن الواجبين المفروضين، محتاجاً، إلى علّة منفصلة، في وجوبه العارض على تعينه.

ويرى الرازي أن عبارة «**وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلّة**». إنما تتعلّق بهذا المطلب ـ الفرض.

وبعدما يصل الفخر الرازي إلى هذا الحد يقول:

«**لقد تبيّن فساد تلك الأقسام الأربعة المبتنية على تعدد واجب الوجود، وعليه لم يبق من سبيل سوى الإعتقاد بوحدة واجب الوجود**»[1].

وبمـا أن كلام الشيخ مازال يتضمّن بعض الإفتراضات والأقسام، فإن الفخر الرازي يعتقد أن عبارة الشيخ الّتي يقول فيها: «**وإن كان ما يتعيّن به عارضاً لذلك، فهو لعلّة**» لا تمثل قسماً مستقلاً، بل هي تكرار وتأكيد للقسم الثاني ـ أي عـروض التـعيّن عـلى وجوب الوجود ـ وزيادة وتفصيل له بهدف بيانه وابراز فساده، ولا شيء في تلك العبارة ما عدا ذلك.

لقد أورد الشيخ الرئيس بعد تلك العبارة عبارة أخرى يقول فيها: «فإن كان ذلك وما يتعيّن به ماهية واحدة فتلك العلّة علّة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال، وإن

---

(١) شرحي الإشارات والتنبيهات م. س. ص ٢٠٥.

كان عروضه بعد تعيّن أول سابق فكلا منافي ذلك».

فيعتقد الفخر الرازي أن هذه العبارة لا تتضمن أي مطلب جديد، بل هي تتمة وتكملة للبحث المتعلّق بعروض التعيّن على وجوب الوجود، أي هي حديث عن وجوب الوجود الخاص المعروض للتعيّن، فيما إذا كان تعيّنه وتخصصه بنفس هذا التعيّن أم بتعيّن آخر سابق؟

ومهما يكن من أمر، فإن مشكلة الرازي في هذا الإطار هي أنه لما لم يجد تفسيراً ومحملاً لعبارة الشيخ «وباقي الأقسام محال» فقد لزم الصمت إزاءها ولم يتوقف عندها.

من هنا فإن الخواجة يقول إثر بيان وجهة نظر الفخر الرازي في هذا المجال:

«ولا شكّ في أن ما ذكرناه أشد إنطباقاً على متن كلامه (الشيخ) والله أعلم بالصواب»[1].

ويستشف من هذا الكلام، أن الخواجة غير مطمئن تماماً لما أورده من شرح حول كلام الشيخ، بل هو يعتقد أن كلامه أكثر إنطباقاً على كلام الشيخ وأقرب إلى الصواب من تفسير الرازي.

٣ ـ رأي المحاكم:

أما المحاكم فبدوره يذهب إلى القول ـ وبخلاف ما قال به الشارحان الرازي والطوسي ـ بأن الشيخ الرئيس في هذه الإشارة قد أقام برهانين على استحالة كون التعيّن معلولاً لغير واجب الوجود. فيقول:

«والصواب أن يقال: أراد الشيخ أن يستدل على استحالة كون التعيّن بغير واجب الوجود بدليلين».

فالحقيقة، بحسب رأيه، أن موضوع برهان الشيخ هو «واجب الوجود المتعيّن». أي كما يقول الخواجة، وليس واجبي الوجود المفروضين كما يقول الإمام الرازي.

فإذا كان تعيّن واجب الوجود بسبب وجوب الوجود، فلا شكّ إذاً أن واجب الوجود واحد ومحال تعدده. أما إذا كان تعيّن واجب الوجود بسبب علّة أخرى (غير وجوب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤١ (حاشية).

الوجود) فهذا الفرض مرفوض ومحال، وذلك لدليلين: يقول المحاكم حول ذين الدليلين:

«أحدهما أنه يستلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير وهو محال، والثاني أنه لو كان تعيّنه لغير واجب الوجود، لكان معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه أو عارضاً أو معروضاً أو ملزوماً والكل محال» (١).

ثمّ يضيف:

«وحينئذٍ يوجَّه الكلام، لكن لابدّ من واو العطف في قوله: «لأنه لو كان واجب الوجود لازماً»، حتّى يكون دليلاً آخر».

ما يرمي إلى قوله هو أنه إذا كانت عبارة الشيخ (لأنه لو كان واجب الوجود لازماً) من دون واو العطف فهي إذن تتمة للدليل المقام على عدم جواز معلولية التعيّن لغير واجب والوجود، وهنا يرد إشكال وهو أن الدليل قد إكتمل وتمّ من دون الحاجة إلى ذكر عبارة (لأنه لو كان واجب الوجود لازماً) ممّا يعني أن فهم الخواجة وتفسيره لكلام الشيخ محط إشكال. إذ بعدما تبيّن لنا أنه لو كان التعيّن معلولاً لغير واجب الوجود لكان واجب الوجود المتعيّن معلولاً ـ فما هو وجه الحاجة إلى التوغل والإستغراق في ذكر أقسام وفروع متعددة؟ وماهو الباعث على الخوض بشكل مفصل نسبياً في العلاقة العروضية واللّزومية بين التعيّن ووجوب الوجود؟!

على كل، فإن صحة ما زعم به المحاكم منوطة بما إذا كانت العبارة المذكورة متضمنة لواو العطف أم لا. وبما أن كافة نسخ «الإشارات» الموجودة لا تشتمل على تلك العبارة مع واو العطف، لذا، يقول المحاكم:

«ويحتمل أنها ـ واو العطف ـ سقطت من قلم الشيخ أو قلم الناسخ» (٢).

وبهدف تأكيد صحّة مدعاه، فهو يورد شاهداً بل عدة شواهد استقاها من كتاب الشفاء. فيقول:

«وممّا يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

الدليل الأول من غير تعرّض لبيان التلازم والتعارض»[١].

ونحن بدورنا سوف ننقل بعض عبارات الشفاء الّتي ذكرها المحاكم، ليكون الطالب على بيّنة من أن الشيخ الرئيس قد اعتمد لإثبات التوحيد في كتاب الشفاء على برهان الإشارات، ومهما يكن، فإن الشيخ لم يتحدّث هناك (في الشفاء) عمّا إذا كان مبحث التلازم والتعارض تتمة للدليل أم دليلاً مستقلاً.

يقول الشيخ الرئيس:

«فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود، فإنها إن كانت لأجل نفسها هي هذا المعيّن، لاستحال أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فيكون تلك الحقيقة ليست إلّا هذا، وإن كان تحقق هذا المعنى لهذا المعيّن لا عن ذاته بل عن غيره، وإنما هو هو لأنه هذا المعيّن فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره فلا يكون واجب الوجود. هذا خلف»[٢].

خلاصة هذا البرهان هي أنه إذا كان تعيّن واجب الوجود حاصلاً من جهة واجب الوجود، فإن تعدد وتكثر واجب الوجود محال وممتنع. أما إذا لم يكن التعيّن من جهة واجب الوجود، فتعدده وتكثّره غير محال، لكن يلزم من ذلك أن لا يكون واجب الوجود واجباً بالذات، وهذا خلف.

ومع الإلتفات إلى أن الشيخ قد أنهى برهانه عند هذا الحد من دون أن يتعرّض لرابطة التلازم والتعارض بين وجوب الوجود والتعيّن. نستطيع القول إنّ المحاكم محق في مدعاه وفي تفسيره للمطلب من أنّ هناك واو عطف قد سقطت سهواً من قلم الشيخ أو الناسخ، وبالتالي فهو مصيب في اعتباره عبارة الشيخ «لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه»، دليلاً مستقلاً على عدم جواز معلولية التعيّن لغير واجب الوجود.

وبعد إتمام بيان وجهة نظره بالنسبة لتقرير الدليل الثاني للشيخ، يقول المحاكم: **«أما إذا كان معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه فلأنه يلزم أن يكون الوجود معلولاً للتعيّن، وهو إما ماهية واجب الوجود أو صفته، فيكون وجوده معلولاً لماهيته أو صفة وإنه محال»**[٣].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الشفاء، الإلهيات، المقالة ٨، الفصل ٥.

(٣) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ص ٤٢ (الحاشية).

أي بما أن التعيّن ـ إذا كان ملزوم واجب الوجود ـ يستلزم كون واجب الوجود معلولاً للماهية أو لصفة الماهية، لذا، فلا مجال للبحث في هذا الإحتمال لإستحالته، والخواجة رأيه كذلك أيضاً.

ثمّ يقول المحاكم حول القسم الثاني الّذي هو عبارة عن عروض وجوب الوجود للتعيّن: «وأما إذا كان عارضاً، فلأن العارض المفارق يحتاج إلى علّة غير المعروض. وإليه أشار بقوله: فهو أولى بأن يكون لعلّة»[1].

نعم، إذا كان معنى واجب الوجود عارضاً للتعيّن، فلابدّ من كون علّة العروض شيئاً غير العارض والمعروض، بناءً على قاعدة «العرضي يعلل». وهنا تنتفي مقولة «تضاعف الإفتقار» الّتي أوردها الخواجة الّذي يرى أن هناك علّتين في هذا المورد: الأولى علّة التعيّن، والثانية علّة عروض وجوب الوجود على التعيّن ـ ولقد عبّر عن العلّتين من خلال قوله «فإذن تضاعف الإفتقار»[2] ـ فتضاعف الإفتقار إنما تصح الإشارة إليه بناء على تصوّر أن عبارة «لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه ...» تتمة وتكملة للدليل. أما بناء على كون تلك العبارة دليلاً مستقلاً ـ طبقاً لرأي المحاكم ـ فمن الخطأ تعليل المسألة من باب تضاعف الإفتقار، بل حقيقة المسألة هي كون وجوب الوجود محتاجاً إلى علّة في العروض فحسب.

ثمّ يقول المحاكم حول القسم الثالث الّذي هو عبارة عن عروض التعيّن لواجب الوجود:

«وأما إذا كان التعيّن عارضاً لوجود الواجب فلأن عروض التعيّن لعلّة بالضرورة، ولابدّ أن يكون محل التعيّن، وهو الوجود، متخصصاً. فتخصصه إن كان يعيّن ذلك التعيّن، يكون علّة ذلك التعيّن علّة لخصوصية ذات الواجب وهو محال، وإن كان بتعيّن آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعيّن أن محله يكون متخصصاً»[3].

فهنا نلاحظ بوضوح أنه لا يوجد ثمّة فرق بين فهم الخواجة وفهم المحاكم لكلام

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣ (الحاشية).

الشيخ في هذا المورد، إذ من المسلّم به أنه إذا كان التعيّن عارضاً لوجود الواجب، فإنه لا يكون عارضاً لوجوده ـ أي لوجود الواجب ـ العام، بل يعرض لوجوده الخاص أو المتعيّن، فيصبح من الضروري في هذا المورد البحث عن منشأ ومصدر ذلك التعيّن.

وفي النتيجة يقول المحاكم حول القسم الرابع الّذي يتعلّق بإفتراض لزوم التعيّن لواجب الوجود:

«وأما إذا كان التعيّن لازماً للوجود الواجب وهو باقي الأقسام، فهو محال، لأن التعيّن حينئذٍ يكون معلولاً للوجود الواجب والمقدر خلافه»[1].

فالمحاكم يذهب في هذا البيان إلى القول بخلاف ما يقوله الخواجة، حيث يرى الخواجة أن استحالة هذا القسم ناتجة عن كون التعيّن معلولاً للغير. ممّا يعني كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير أيضاً. بينما يرى المحاكم أن محالية هذا الفرض ناتجة عن أنه يؤدي إلى خلاف المفروض. فعندما يكون التعيّن لازماً لوجوب الوجود، يتوجّب كون التعيّن معلولاً لوجوب الوجود. هذا في حين أن الفرض ينطلق أساساً من كون التعيّن غير معلول له.

لا شكّ أن هناك ثلاثة احتمالات تطرح حول لزوم التعيّن: الأول هو كون وجوب الوجود علّة والتعيّن معلولاً، وهذا الفرض يلزم منه المطلوب.

والثاني هو كون التعيّن علّة ووجوب الوجود معلولاً. وهذا هو الفرض الأول. وأما الثالث فهو أن يكون كلا التعيّن ووجوب الوجود معلولين للغير. ومحالية هذا الفرض أكثر وضوحاً وبياناً، لأنه بالإضافة إلى عدم امكانية معلولية التعيّن للغير، فهناك أيضاً عدم امكانية كون وجوب الوجود معلولاً.

بعد هذا كلّه، يمكن القول أنه ليس ثمة فرق كبير بين فهم كل من الخواجة والمحاكم لكلام الشيخ، ويمكن حصر الإختلاف بينهما في موردين، الأول هو أن الخواجة فسّر عبارة الشيخ **«لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه»** على أنها تتمة للدليل على عدم جواز معلوليّة التعيّن للغير، بينما فسّرها المحاكم على أنها دليل مستقل ومنفصل وقد سقط منها حرف واو العطف، مستشهداً على ذلك بمطالب وعبارات أوردها الشيخ الرئيس في

---

(١) المصدر نفسه.

كتاب الشفاء. أما المورد الثاني فهو أن الخواجة قد فسّر المحالية في عبارة «وباقي الأقسام محال» على أنها ناتجة عن استلزام معلولية واجب الوجود الواحد للغير، بينما فسّر الحاكم تلك المحالية على أنها ناتجة عن صيرورة التعيّن معلولاً لوجود الواجب. هذا في حين أن الفرض هو كون التعيّن معلولاً للغير.

فإذا تجاوزنا هذين الموردين، نجد بأن الخواجة والحاكم اتّفقا في سائر الموارد الأخرى. وسواء أكانت عبارة «لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه» دليلاً مستقلاً أو كانت تتمة للدليل السابق، فإنه لا سبيل سوى القبول بحقيقة كون التعيّن معلولاً للغير، بحسب هذا الفرض.

وإنصافاً يتوجّب القول إنّ الفخر الرازي لم يكن دقيقاً في فهمه لكلام الشيخ الرئيس. فإعتبر أن محور برهان التوحيد هو اثنان واجبا الوجود بدلاً من واجب الوجود الواحد المتعيّن. كما إنه تناول بعض الأقسام والإحتمالات على نحو مكرر، إضافة إلى أنه لم يجد محملاً وتفسيراً لبعض تلك الأقسام والإحتمالات. أما الخواجة والحاكم ـ وبناء على ما هو ظاهر من عبارات الإشارات والشفاء ـ فقد اعتبرا أن موضوع برهان التوحيد هو واجب الوجود الواحد المتعيّن، ولم يقعا في خطأ تكرار أي من الأقسام. وقد فسّرا كافة الإحتمالات والفروع على المحمل الصحيح. وبما أن الفضل في ذلك «لمن سبق» فهنا يمكن اعتبار أن الفضل في شرح هذا المطلب إنما يعود للخواجة نظراً لتقدمه على الحاكم. كما يجب من جهة أخرى الإعتراف بالدور الّذي لعبه الإمام الرازي في شرح وإيضاح كلام الشيخ الرئيس ـ الّذي لا يخلو من إبهام بحسب تعبير الشهيد مطهّري ـ وخلاصة المسألة إذن هي أن الخواجة كان أكثر فهماً وإدراكاً لمفاد كلام الشيخ، ثمّ يليه الحاكم الّذي ساهم في بلورة كلام الشيخ وتفسيره وقوّم بعض الإعوجاجات الّتي كانت حائلاً دون فهم ذلك الكلام.

٤ ـ رأي الشهيد مطهري:

الشهيد مطهّري من جهته انتهج نفس الإسلوب الّذي انتهجه كل من الخواجة والحاكم، بحيث اعتبر أن موضوع برهان التوحيد هو واجب الوجود الواحد المتعيّن. فابتدأ أولاً بشرح بعض المقدمات الأساسية ـ ولقد أشرنا إلى بعضها سابقاً ـ بهدف فهم

المطلب ثمّ يقول بعد ذلك:

«والآن بعدما تبيّن لنا هذا المطلب نقول بأن النسبة بين الذات ـ أي ذات ـ والتعيّن، إما أن تكون عينية، أي كون الذات عين التعيّن، وإما أن لا تكون عينيّة (على الرّغم من إتحادهما)، وبناءً على الفرض الثاني (أي عدم العينية) فإن العلاقة بين الذات والتعيّن، إما أن تكون علاقة لازم وملزوم، وإما أن تكون علاقة عارض ومعروض. وبحسب فرض اللّزوم، فإما أن تكون الذات ملزومة والتعيّن لازماً أو بالعكس. وأما بحسب فرض العروض فإما أن تكون الذات معروضة والتعيّن عارضاً أو بالعكس»[1].

وما يستفاد من كلام الأستاذ مطهري هو أنه يعتقد بوجود برهان واحد قد أقيم لإثبات عدم عينية التعيّن والذات، ممّا يعني اعتقاده بصوابية رأي الخواجة دون المحاكم في هذا المجال.

ويرى الأستاذ أن هناك خمس حالات تطرح إزاء التعيّن في مورد واجب الوجود، بل في الواقع هناك حالتان فحسب، بيد أن الحالة الثانية تنقسم إلى أربعة أقسام. إليكم ما يقوله الأستاذ حول هذا الموضوع:

«القدر المسلّم لدينا، وبحكم البرهان السابق. أن هناك (على الأقل) واجب وجود واحداً ومتعيناً، ونحن نعتبر أن هذا الواجب المتعيّن يشكّل موضوعاً لبرهان التوحيد.

فهنا، تعيّن واجب الوجود المتعيّن إما أن يكون عين ذاته (أي ذات الواجب) وإما لازماً لذاته أو ملزوماً لذاته أو عارضاً لذاته أو معروضاً لها»[2].

فهذه هي الأقسام الخمسة الّتي ركّز عليها الأستاذ مطهري. فالتعيّن إما أن يكون عين ذات الواجب أو ليس بعين ذات الواجب. وإذا لم يكن عين ذات الواجب، فهو إما أن يكون لازماً أو ملزوماً أو عارضاً أو معروضاً لتلك الذات.

ثمّ يعلّق الشهيد مطهري حول احتمال كون التعيّن عين واجب الوجود، فيقول:

«إذا كان هذا التعيّن (والتشخّص) عين ذات الواجب، في هذه الحالة من المحال تحقق

---

(١) مجموعة آثار الشهيد مطهري، المجلّد ٧، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه.

الكثرة في ذات الواجب، لأن ذاته، بحسب الفرض، هي عين تشخّصه وتعيّنه، ولا يمكن كون تلك الذات موجودة بتعيّن وتشخص آخر، لا يمكن ذلك لأنه يلزم منه أن يكون هذا التعيّن عين ذلك التعيّن الآخر، وبالتالي كونهما شيئاً واحداً، أي تحقق الوحدة وانتفاء الكثرة»[1].

في هذا السياق، ثمة ملاحظة يتوجب الإلتفات إليها وهي أن كلام الشيخ الرئيس لا يتضمّن حديثاً عن العينيّة وعدم العينيّة بشكل مباشر، بل هو يقول: «واجب الوجود المتعيّن إن كان تعيّنه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعيّنه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول». فالشيخ يتحدّث عمّا إذا كان تعيّن واجب الوجود بسبب وجوب وجوده أم بسبب آخر؟ ممّا يعني أن الإحتمال الأول ينتج عنه وحدة واجب الوجود، بينما ينتج عن الإحتمال الثاني معلولية واجب الوجود.

ثمّ يقول الأستاذ في تتمة هذا البحث:

«كذلك الأمر إذا افترضنا أن التعيّن لازم للوجود الواجب. فكلّما كان وجود الواجب متحققاً، لزم من ذلك أن يكون الواجب عين ذلك التحقق، وهذا بحدّ ذاته يستلزم نفي الكثرة عنه، لأن الأمر كما نعلم، وبحسب ما جاء في المقدّمة، من أن الكثرة تتحقق في حال كانت الذات مغايرة للتعيّنات»[2].

فيرى الأستاذ أن واجب الوجود واحد حتماً، سواء أكان التعيّن عين الذات أم كان لازماً للذات لأن الكثرة في الأساس لا تنسجم لا مع عينيّة التعيّن ولا مع لزومه (الذات الواجب).

وحصيلة البحث هي ـ كما أشرنا سابقاً ـ أنه يمكن استخلاص مبحثي عينيّة التعيّن ولزومه من خلال عبارة الشيخ الّتي يقول فيها: «واجب الوجود المتعيّن، إن كان تعيّنه ذلك لأنه واجب الوجود». كما نستطيع أن نستخلص محالية لزوم التعيّن من خلال عبارة «وباقي الأقسام محال». إذ يستحيل أن يكون تعيّن الواجب معلول الغير، بحسب تعبير الخواجة. كما إن ذلك خلف، ويلزم منه المطلوب بحسب تعبير المحاكم، لأنه يوجب كون

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

تعيّن الواجب معلولاً للذات، هذا في حين أن الفرض كان على أساس أن تعيّنه معلول للغير. والنتيجة: إذا كان تعيّن الواجب معلولاً للذات فذلك يؤدي إلى إثبات المطلوب (التوحيد). وأما إذا كان معلولاً للغير فذلك يتوجب كون التعيّن والذات غير متلازمين وهذا خلف.

ثمّ يقول الأستاذ مطهري حول عروض التعيّن:

«وأما إذا افترضنا أن التعيّن عارض لذات واجب الوجود، فهنا نقول: مع غضّ النظر عن استحالة كون ذات الواجب محلاً للعوارض. فنحن نسأل، ماهي علّة عروض هذا العارض؟ فهل الذات هي علّة العروض أم شيء آخر غير الذات؟ لا شكّ أن كلا الإحتمالين محال. فالذات يستحيل كونها علّة لذلك العروض لأن الشيء (الذات) لا يكون موجوداً ما لم يكن متعيّناً، وبالتالي لا يمكن كونه علّة لموجود آخر في حال عدم موجوديته. وأما الشيء الآخر الّذي هو غير الذات، فيستحيل كونه علّة لذلك العروض لأنه يلزم من ذلك كون واجب الوجود معلولاً»[1].

وهذا المطلب هو ما يقصده الشيخ في عبارته: «وإن كان ما يتعيّن به عارضاً لذلك فهو لعلّة». بمعنى أن عروض التعيّن يحتاج إلى علّة، وبما أن الفرض ينطلق أساساً من أن التعيّن ليس عين الذات أو جزءها، لذا، فالتعيّن يحتاج حتماً إلى علّة خارجية في العروض.

إلى هنا، يكون قد اتّضح لنا مبحثي عروض التعيّن ولزومه. ويبقى لدينا القسمان الآخران، أي مبحثي عروض ولزوم وجود الواجب للتعيّن.

يقول الأستاذ مطهري حول العروض:

«وأما كون وجود الواجب عارضاً والتعيّن معروضاً، فهذا أمر استحالته في غاية الوضوح، ومع غضّ النظر عن أنه لا معنى لكون الشيء عارضاً لتعيّنه، فإنه يلزم من ذلك كون نفس وجود الواجب معلولاً للغير»[2].

يقول الشيخ الرئيس حول هذا الموضوع:

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

«وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلّة».

أما بالنسبة للزوم فيقول الأستاذ مطهري:

«وأما على فرض كون التعيّن ملزوماً ووجود الواجب لازماً، فذلك بمثابة افتراضنا أن ماهية الشيء علّة لوجوده، أو بمثابة افتراضنا أن صفة من صفات الشيء علّة لوجوده. وهذا هو المطلب عينه الّذي بيّن الشيخ إستحالته في بداية الفصل الماضي من خلال قوله: «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء...»[١].

كلام الأستاذ الوارد أعلاه يتعلّق بعبارة الشيخ الّتي يقول فيها:

«لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة».

ثمّ يقول الأستاذ بعد فراغه من بيان وتوضيح تلك الأقسام الخمسة:

«ما وضّحناه إلى الآن، ربّما يكون أكثر تطابقاً وانسجاماً مع كلام الشيخ من شروحات الآخرين وتوضيحاتهم، وبشكل عام يمكن القول أن كلام الشيخ في هذا الفصل وخاصة كلامه في كيفيّة بيان الأقسام والفروع، لا يخلو من تشويش وإبهام. ممّا أدى إلى اختلاف وجهات النظر بين الشارحين ـ وخاصة الخواجة والفخر الرازي ـ بالنسبة لفهم متن الشيخ وكلماته.. ونحن في هذا المقام لا يسعنا استعراض ونقد كل أقوالهم في هذا المجال»[٢].

يستشف ويلاحظ من كلام الأستاذ أنه لم يقطع بأفضلية شروحاته وتوضيحاته لناحية تطابقها مع كلام الشيخ، بل هو قال «ربّما تكون أكثر تطابقاً» على نحو مشابه لما عبّر عنه الخواجة إذ قال: «أشد إنطباقاً» محاولاً الإدعاء في ذلك أن شرحه أكثر تطابقاً مع كلام الشيخ من شرح الفخر الرازي.

لقد أشرنا سابقاً إلى أن الفخر الرازي كان أول من سلّط الضوء على بعض الإشكاليات في كلام الشيخ الرئيس، ولقد قام الخواجة بالرّد على أهم تلك الإشكاليات، أما المحاكم، من جهته، فإستطاع استخلاص نتيجة مهمة وهي سقوط الواو العطفية من كلام الشيخ، مستنداً في ذلك إلى عبارات كان قد ذكرها الشيخ في الشفاء. وعلى الرغم

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩ و ٤٠.

(٢) المصدر نفسه.

من أننا لا نستطيع أن نقطع ونجزم بصوابية زعم المحاكم. إلّا أن الخطوات الّتي خطاها كل من الرازي والطوسي قد تمّ استكمالها من قبل رازي آخر (المحاكم). وكم كنّا نتمنىٰ لو أن الفرصة سنحت أمام الأستاذ مطهري للخوض في نقل ونقد الآراء المختلفة للشارحين، بهدف الوصول إلى حقيقة المطلب، والتسليم بالنتائج من دون استخدام كلمات مثل: ربّما، وقد ولعلّ.

مرّة أخرى نعتذر من القارئ الكريم على إطالة البحث، ونقول له بأن الهدف من هذا الشرح ـ والّذي على ما يبدو أنه لم يكتب مثله بعد ـ هو تناول المباحث الفلسفية بشكل اجتهادي ومعمق، والإطلاع على آراء الفلاسفة والمفكرين الكبار ـ من أمثال الشيخ الرئيس والخواجة والرازي ـ بتأمل وتدبّر وتأن. تلك المباحث الّتي غالباً ما يبق الطالب يدور حول قشورها من دون أن يتسنّى له ادراك لبّها وفهم كنهها، حيث لا سبيل إلى فهم تلك المباحث إلّا عبر التعمّق في الدراسة والجلد على المباحثة، فالمطلوب من الطالب السعي والإجتهاد، لكي يكون حقاً من تلامذة ومريدي هؤلاء الفلاسفة الكبار ومن المنتظمين في سلك الباحثين الفلسفيين. وعليه الحؤول دون حصول أي خلأ فكري وذلك عن طريق المثابرة في مطالعة كتابات وآثار الفلاسفة المسلمين، ومطلوب منه أيضاً التصدي لمروجي الفكر الفلسفي الغربي في أوساطنا، وعدم السماح في جعل الفكر الفلسفي الإسلامي طي النسيان.

تشكيكات الفخر الرازي وردود الخواجة عليها

بعدما تمّ تقرير وبيان برهان الشيخ الرئيس في مورد إثبات ذات واجب الوجود، ننتقل الآن إلى تناول التشكيكات الّتي طرحها الفخر الرازي ـ كعادته ـ في هذا المجال وبالتالي تناول الردود الّتي أوردها الخواجة الطوسي في قبال تلك التشكيكات.

والجدير ذكره أن الخواجة حاول جاهداً لعب دور الشارح الأمين لكتاب الإشارات بنحو ينسجم مع مذاق الشيخ الرئيس، كما عمل جاداً على رفع الشبهات والشكوك الّتي قد تثار حول مطالب ذلك الكتاب، من دون أن يعمد ـ قدر المستطاع ـ إلى اظهار آرائه وأفكاره الخاصة.

وإليكم الآن التشكيكات الّتي طرحها الفخر الرازي:

١ ـ هل وجوب الوجود والتعيّن ثبوتيان أم سلبيان؟

يقول الفخر الرازي معلقاً على ما أورده الشيخ في برهانه حول تلازم وتعارض وجوب الوجود والتعيّن:

«إن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعيّن أمراً ثبوتياً حتّى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبياً لما صحّ ذلك فسقط أصل الدليل» [1].

نعم، فلو كان وجوب الوجود والتعيّن أمرين سلبيين لما كان لهما ما بإزاء في الخارج. وبالتالي لما أمكن الحديث عن رابطة لزوم وعروض بينهما. ممّا يعني ضرورة كونهما أمرين ثبوتيين، حتّى يكون لكل منهما مصداق في الخارج ولتحصل بعدئذٍ بينهما رابطة لزوم وعروض.

يقول الخواجة:

«ثمّ أطنب في الإحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وإبطال استدلالات أوردها على اثباتهما كذلك».

من المعلوم أن الفخر الرازي يعتمد اسلوب التشكيك عموماً، لكن بما أن المسألة هنا على درجة عالية من الأهمية ـ أي مسألة التوحيد وبحسب تعبيره فإن إثبات التوحيد يبتني على كون وجوب الوجود والتعيّن أمرين ثبوتيين ـ لذا، فهو سعى جاهداً إلى الإجابة عن التشكيكات الّتي طرحها بنفسه، بهدف تثبيت دعائم التوحيد وتقويض أركان الشرك، ولا يخفى أن التشكيك عند الفخر الرازي ليس هدفاً بحد ذاته، بل هو وسيلة للوصول إلى الحقائق وانقشاع الأوهام.

يقول الفخر الرازي:

الوجوب والتعيّن وصفان سلبيان، وبما أن واجبي الوجود المفروضين، يشتركان في الوجوب ويختلفان في التعيّن، لذا فإن ذلك لا يلزم منه كون ذات كل واحد منهما مركبة ومتكثرة. لأن الموجودين البسيطين يشتركان في سلب ما سواهما عنهما، وفي الوقت نفسه، فإن ذلك لا يبعث على كون ذات كل واحد منهما مركبة ومتكثرة.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ٤٦.

ثمّ يطرح بنفسه سؤالاً حول المطلب الوارد أعلاه، فيقول: إذا كان التعيّن والوجوب سلبيين، فلماذا لا يلزم من ذلك الكثرة والتركيب؟ في حال كانا سلبيين ألا يستدعي ذلك كون الملزوم أو المعروض هو الوجوب أو التعيّن؟ وألا يمكن اعتبار ذلك على أنه تركيب؟

ثمّ يجيب بنفسه على ما طرحه من تساؤلات فيقول: الأمر السلبي هو عدم صرف ونفي محض. فكيف يمكن حصول التركيب من الأعدام الصرفة والمنفيات المحضة؟ فالأعدام أساساً خالية من أية شيئية وليس لها أي تحقق، وبالتالي لا أفراد لها لكي تكون قابلة للجمع والتركيب.

ألف ـ رد الخواجة في مورد وجوب الوجود

الوجوب والإمكان والإمتناع من المعقولات الثانية الفلسفية، وجميعها ينطبق عليها حكم واحد. فإذا كانت محكومة بحكم الثبوت فلها حكم واحد، وكذلك إذا كانت محكومة بحكم النفي. ولا يخفى في هذا المجال أن المعقولات الثانية الفلسفية ليس لها ما بإزاء خارجي ومصداق عيني، بل لها منشأ انتزاع فحسب، ولا يلزم أن يكون منشأ انتزاعها موجوداً في الخارج أيضاً، بل إن منشأ انتزاعها عبارة عن شيء نفس الأمري وأعم من منشأ الإنتزاع الخارجي.[1]

فيقول الخواجة:

«والإشتغال بذلك (أي فيما إذا كان وجوب الوجود سلبياً أو إيجابياً) هاهنا ليس بنافع ولا ضار، لأن الشيخ لم يتكلّم في وجوب الوجود، بل تكلّم في واجب الوجود الّذي لا يمكن أن يقال أنه سلبي»[2].

كما مرّ معنا، فإن موضوع برهان التوحيد عند الشيخ الرئيس هو «واجب الوجود المتعيّن». وخلاصة هذا البرهان تكمن في أنه إذا كان التعيّن بسبب وجوب الوجود، فإن

---

(١) تمّ اقتباس هذا المطلب وفق الترتيب الّذي اعتمده العلّامة الطباطبائي في كتاب نهاية الحكمة (المرحلة الرابعة، الفصل الأول).

(٢) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ٤٩.

واجب الوجود في هذه الحالة واحد لا أكثر. أما إذا كان التعيّن بسبب علّة أخرى غير وجوب الوجود، فواجب الوجود المتعيّن عندئذٍ معلول للغير.

فالبحث في الوجوب ـ وكذلك البحث في الإمكان والإمتناع ـ فيما إذا كان سلبياً أو إيجابياً، لا علاقة له في مورد برهان التوحيد، فهذا البحث قد يكون مفيداً في موارد أخرى، لكنه في هذا المقام ليس نافعاً ولا ضاراً (كما يرى الخواجة).

ب ـ رد الخواجة في مورد التعيّن

إذا كان الخواجة يرى أن البحث حول ثبوتية أو سلبية الوجود لا يفيد ولا يضر في هذا المجال، فهو من جهة أخرى يصرّ على كون التعيّن أمراً ثبوتياً، وذلك لأن الطبيعة عندما تتكثّر في الخارج، فإما أن يكون تكثّرها من ناحية ذاتها وهذا محال بإعتبار أن الطبيعة النوعية تقتضي أن لا يكون فيها اختلاف. وإما أن لا يكون تكثرها من ناحية ذاتها، بل من ناحية الغير الّذي ينضاف إلى الطبيعة النوعية، وهنا يتّضح أن هناك أموراً ثبوتية خارجية تنضاف إلى الطبيعة النوعية حيث يتحقق لتلك الطبيعة مصداق مع انضياف كل أمر من تلك الأمور إليها.

عند ذاك، إذا كانت الطبيعة النوعية موجودة في الخارج، فإن موجوديتها تلك إما أن تكون مجرد الطبيعة، أو الطبيعة بشرط شيء (أي كون الطبيعة موجودة بواسطة أمر ما). الإحتمال الأول محال، وإلّا لما صحّ التعدد والتكثّر. بمعنى: لو كانت الطبيعة النوعية متعددة ومتكثّرة في الخارج، للزم من ذلك كون الشيء الواحد موجوداً في أماكن مختلفة وفي موارد متعددة وبأحوال متضادة ومتعارضة، وهذا محال بالضرورة.

حرفية كلام الخواجة حول هذا المطلب كالتالي:

«وأما التعيّن فلا شكّ في أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثّر بنفسها من حيث هي واحدة، بل يجب إذا تكثّرت أن تتكثّر بأمر ينضاف إليها، وسيجيء بيان تكثّرها في الفصل الّذي يلي هذا الفصل».[1]

---

(١) المصدر نفسه. «وشرحي الإشارات والتنبيهات»، نشر مكتبة آية الله المرعشي، قم، ص ٢٠٥ و ٢٠٦.

٢ ـ ثبوتية التعيّنات وتركّبها

يقول الفخر الرازي في إطار عرضه لشبهة أخرى:

«التعيّنات لو كانت ثبوتية لإشتركت في كونها تعيّناً واختلفت بتعيّنات أخر غيرها».

مؤدى ما يقوله: لو كانت التعيّنات أموراً ثبوتية، لكانت حتماً مركبة من ما به الإشتراك وما به الإختلاف. نظراً لأنها أمور متعددة ومتكثرة تشترك جميعها في التعيّنية. فكلما كان هناك ما به الإشتراك بين أمور متعددة، توجب أن يكون بينها ما به الإمتياز أيضاً، وإلّا استحال التعدد والتكثّر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا شكّ أنه إذا لم يكن هناك ما به الإشتراك بين الأمور المتكثّرة، فلا حاجة في ذلك للحديث عن ما به الإمتياز. مثل الأجناس العالية الّتي تتمايز عن بعضها البعض بتمام الذوات.

ردّ الخواجة

الخواجة يواجه إشكال الفخر الرازي الواردة أعلاه بمقولة «ليس بشيء» في إشارة منه إلى عدم أهمية ذلك الإشكال، فيقول في إطار تثبيت مدعاه: **«لأن تعيّنات الأشخاص من حيث تعلّقها بالمتعيّنات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعيّنات»** [1].

يقول المحاكم في شرح كلام الخواجة:

«لا شكّ أن مفهوم التعيّن وهو ما يتميّز به الشيء ذهناً وخارجاً، مشترك بين التعيّنات اشتراك العارض بين المعروضات، لا اشتراك النوع بين أفراده. فتعيّنات الأشخاص من حيث تعلّقها بالتعيّنات لا تشترك في شيء، أي في ذاتي، فإن كل تعيّن فهو بهويته مغاير لتعيّن آخر، فإنها لو اشتركت في ذاتي لم تكن تعيّنات» [2].

حاصل المطلب هو أن هناك شيئين في مورد التعيّن، أحدهما مفهوم التعيّن، والآخر هوية التعيّن. تماماً كما أن هناك أمرين في الوجود، الأول مفهوم الوجود وهو بديهي ومشترك معنوي، والثاني حقيقة الوجود وهي ليست مشتركة ولا بديهية. وهذا ما يعبّر

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ٤٩.

(٢) المصدر نفسه، (الحاشية).

عنه السبزواري في منظومته:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء[1]

والنتيجة هي أن مفهوم التعيّن والّذي هو مشترك معنوي، إنما من العوارض وليس من الذاتيات. وهو ليس معنى نوعياً مشتركاً بين الأفراد، كما ليس معنى جنسياً مشتركاً بين الأنواع. إذ هذه الأمور (الأفراد والأنواع) من الذاتيات. بل إن مفهوم التعيّن ـ كمفهوم الوجود ـ إنما من المقولات الثانية وعارض للماهية وليس ذاتياً لها.

فمراتب حقيقة الوجود في الخارج ليست مشتركة، لذا فإن واجب الوجود بالذات يتمايز في الخارج بذاته عن سائر الموجودات الأخرى. ومن هنا نستنتج أن الوجودات الخارجية ليست مركبة من ما به الإشتراك وما به الإمتياز.

والأمر نفسه ينطبق على التعيّن، إذ هو من هذا السنخ والقبيل. فالتعيّنات الخارجية لا تشترك فيما بينها بشيء، وبالتالي لا يلزم كونها مركبة من ما به الإشتراك وما به الإمتياز. أما مفهوم التعيّن والّذي هو مشترك بين التعيّنات الخارجية، فهو أمر ذهني. وإذا قيل: كيف يحصل تمايز هذا المفهوم عن غيره من المفاهيم الذهنية؟ وكيف تحقق تعيّن هذا المفهوم. فنقول: تعيّنه في الذهن إنما يكون على نحو وشاكلة الوجود، وذلك لا يستلزم البتة حصول التركيب من اشتراك وامتياز.

٣ ـ احتياج إنضمام التعيّن إلى الطبيعة المتعيّنة

يقول الفخر الرازي في عرض شبهة أخرى:

«إنضمام التعيّن إلى طبيعة ما، يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعيّنه بتعيّن آخر»[2].

مؤدى ما يقوله هو أنه لا يجوز انضمام التعيّن إلى الطبيعة العامة، وإلّا لزم من ذلك كون الطبيعة عامة وخاصة في آن. إذن، يجب أن يكون التعيّن منضماً إلى الطبيعة الخاصة والمتعيّنة فحسب. وهنا ثمّة إشكال: من أين جاء التعيّن السابق لتلك الطبيعة الخاصة.

---

(١) شرح غرر الفرائد، الطبعة الناصرية، ص ٤.

(٢) المصدر نفسه (المتن) وشرحي الإشارات، نشر مكتبة آية الله المرعشي، ص ٢٠٥ و ٢٠٦ و ٢٠٧.

فإذا كانت متعيّنه بنفس هذا التعيّن المنضم إليها، فهنا يلزم الدور، أما إذا كانت متعيّنة بتعيّن آخر فهنا يلزم التسلسل.

ردّ الخواجة

مرة أخرى يواجه الخواجة شبهة الفخر الرازي المذكورة من خلال قوله بأنها «ليست بشيء». بهدف التدليل على عدم صدقيتها، فيقول:

«لأن الطبائع تتعيّن بالفصول كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول أو بأنفسها، كالأنواع البسيطة. ثمّ هي من حيث كونها طبيعة تصلح لأن تكون عامة عقلية ولأن تكون خاصة شخصية. فكما بإنضياف معنى العموم إليها تصير عامة، كذلك بإنضياف التعيّنات إليها تصير أشخاصاً ولا تحتاج إلى تعيّن آخر»[1].

الحقيقة أن الخواجة يحل تلك الشبهة من خلال الإلتفات إلى الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء. فالماهية لا بشرط (أو الطبيعة لا بشرط) إنما تقبل ألف شرط، وعليه، إذا كانت مشروطة بشرط العموم، فهي عندئذٍ عامة وعقلية، وأما إذا كانت مشروطة بشرط التشخّص والخصوص، فهي عندئذٍ خارجية ومتشخّصة.

وبهذا اللّحاظ، يمكن تجاوز محذوري الدور والتسلسل، وذلك لأن الماهية لا بشرط ـ أي الماهية المتحررة من قيود التعيّن والعموم ـ يجوز أن تتقيد بأحد القيود فتصبح عامة أو خاصة.

إذا كان التعيّن سلبياً

إلى هنا، كان الخواجة مصرّاً على كون التعيّن أمراً ثبوتياً، لكنه فيما يلي يغض النظر عن ثبوتية التعيّن ويفترض عكس ما أصرّ عليه، لإثبات صحّة مدّعاه وإبطال شبهة الرازي، فيقول:

«ولو كان التعيّن بالفرض أمراً سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنّه هذا الفاضل، بل كان شيئاً عدمياً وأمثال هذه الأعدام تصلح لأن تصير فصولاً فضلاً عن أن تكون

---

(١) الإشارات والتنبيهات (مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٤٥ و ٤٩).

عوارض»[١].

مؤدى كلام الخواجة: هناك قسمان للعدم، أحدهما: العدم المطلق الّذي يتقابل مع الوجود تقابل السلب والإيجاب. والآخر: العدم المقيّد الّذي يتقابل مع الوجود تقابل العدم والملكة. فالعدم المطلق هو نفي محض (لا ميز في الأعدام من حيث العدم) وفي الأساس لا يمكن كونه شيئاً حتّى يكون فصلاً أو عرضاً، لأن الفصلية والعرضية تستلزمان الشيئية بينما العدم المحض (واللّائية المطلقة) ليس بشيء وبالتالي لا يمكن أن يكون فصلاً أو عرضاً لتربطه مع شيء آخر رابطة لزوم وعرض.

أما العدم المقيّد (وبشكل عام كافة أعدام الملكات) فليس بعدم محض، وهو يندرج في إطار الوجود، ويتمتّع بحظ ونصيب من الشيئية. فالعمى مثلاً ـ والّذي هو عدم البصر ـ إنما يسلب عن موضوع يختص بقابلية الإبصار. ولهذا، فالعمىٰ له نصيب من الوجود بإعتبار أن الشخص الأعمى موجود في الخارج. ممّا يعني كون العمى عارضاً على شخص زيد، وبالتالي فمن الممكن كونه فصلاً لبعض الحيوانات (كالعقرب الّذي يقال بأنه أعمى).

إعتذار الخواجة

مرة أخرى يعتذر الخواجة من القارئ، لكن هذه المرة ليس بسبب إطالة البحث، بل لأنه لا فرصة أمامه للخروج عن الموضوع الأصلي والخوض مفصلاً في ذلك المبحث الإستطرادي ـ أي العدم وأنواعه ـ وإعطائه ما يستحق من البحث. فيقول:

«والكلام في تحقق هذه الأمور وأمثالها يستدعي طولاً لا يليق أن يورد في أثناء ما لا يتعلّق بها على طريق الحشو»[٢].

نعم، فالبحث هنا يدور حول توحيد الواجب، ولا يليق في هذا المقام، الإستطراد إلى المباحث الفلسفية الكثيرة والمتشعّبة، والّتي لكل واحدة منها مقامها الخاص اللّائق بها.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

٤ ـ آخر شبهة للفخر الرازي

يقول الإمام الرازي:

«الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعيّن فتتركب ماهيته»[1].

فهو يقصد أن يقول: على الرغم من أن واجب الوجود لا شريك له في وجوب الوجود، لكنه يشترك مع الممكنات في أصل الوجود (ممّا يعني كون ماهية الواجب مركبة) وهذا يوجب كونه ـ أي الواجب ـ يتمايز عن الممكنات بلحاظ التعيّن.

ففي هذه الحالة، يتوجّب الحديث مجدداً عن الرابطة بين الوجود والتعيّن؟ فإذا كان التعيّن لازماً للوجود، فهنا يجب أن يكون هناك وجود واحد لا أكثر. هذا في حين أن الوجودات ـ من حيث هي واجبة وممكنة ـ متعددة ومتكثرة. أما إذا كان التعيّن ملزوم الوجود، فيلزم كون الوجود معلولاً للماهية أو لصفة من صفات الماهية. وأما إذا كان التعيّن عارضاً للوجود أو معروضاً له، في هاتين الحالتين هناك حاجة إلى علّة العروض. وبناء على ذلك كلّه فإن واجب الوجود لن يكون موجوداً حتّى نستدل على توحيده ونعتبر أن تكثره محال.

ردّ الخواجة

مرة أخرى يقوم الخواجة بمواجهة الفخر الرازي من خلال وصف شبهته بأنها «ليست بشيء» ـ ونحن لا نشكّ بأن الخواجة كان موفقاً ومسدداً في مواجهاته مع الفخر الرازي ـ فيقول في سياق ردّه على الشبهة المذكورة:

«لأن الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات باللّا عروض الّذي لا يلزم من تقييد الوجود به إلّا تركبه في العبارة»[2].

فالخواجة يعتقد أن وجود الواجب لا يلزم كونه مركباً من ما به الإشتراك وما به الإمتياز. لأن تمايز الواجب عن الممكنات إنما يكمن في أن «الحق لا ماهية له». وبما أنه كذلك، فهو يتمايز عن سائر الوجودات الممكنة من ناحية عدم العروض على الماهيات. فوجود الواجب أمر بسيط، بل هو في أعلى درجات البساطة. والتركيب القائم هنا إنما

---

(١) شرحي الإشارات، نشر مكتبة آية الله المرعشي، قم، ص ٢٠٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٥٠ و ٥١.

يقتصر على العبارة واللفظ، أي تركيب يقتصر على مقولة «واجب الوجود غير عارض على ماهيته» من حيث هي مقولة لفظية. فقيد عدم العروض هنا إنما هو قيد لفظي وتعبيري، والحقيقة أن تلك المقولة عبارة عن قضية موجبة معدولة المحمول، وليست قضية سالبة محصلة ومستغنية عن وجود الموضوع. وكافة القضايا الّتي تستخدم في مورد الصفات السلبية للباري تعالى، إنما هي قضايا موجبة معدولة المحمول. وهكذا نوع من القضايا، قد يكون بمعنى سلب الكمال، وقد يكون بمعنى سلب النقص. فقضية: «زيد غير بصير» تفيد معنى سلب البصر بما هو كمال. وقضية «زيد غير متعلّم» تفيد معنى سلب العلم بما هو كمال أيضاً، أما قضية «زيد ليس غافلاً» إنما تفيد معنى سلب الغفلة من حيث هي نقصان. وكذلك قضية «زيد عالم» إذ تفيد معنى ثبوت العلم بما هو أمر كمالي.

وبناء على ذلك، فإن كافة القضايا الّتي تستخدم في مورد الصفات الثبوتية للبارئ عزّ وجلّ إنما تفيد معنى إثبات الكمال المطلق لذاته. وأما كافة القضايا الّتي تستخدم في مورد الصفات السلبية للبارئ، والّتي قد تتأتى على نحو القضايا الموجبة المعدولة المحمول، فتفيد معنى سلب مطلق النقص عن ذاته. وبما أن نفي النفي يؤدي بنا إلى الإيجاب والإثبات، من هنا، فإن كل تلك القضايا تفيد معنى ثبوت الكمال المطلق ومطلق الكمال للبارئ. لهذا، فإن الإدعاء بلزوم تركيب ذات الواجب تعالى، إنما هو إدعاء باطل ومرفوض بالدليل القاطع. والتركيب الوحيد الّذي يلزم في ظل ما زعم به الفخر الرازي، إنما يقتصر على عالم الألفاظ والتعبيرات، هذا اللّهمّ إلّا إذا اعتقد أحد أن الأمر على نحو ما ذهب إليه الأشاعرة، إذ قالوا إن صفات البارئ تعالى زائدة على ذاته. ففي هذه الحالة لن يقتصر التركيب على عالم الألفاظ والتعبيرات، بل سيمتد ليشمل أيضاً الذات والصفات في عالم الألوهية الواقعي.

هل الوجود طبيعة نوعية

يقول الخواجة الطوسي في ختام البحث:

«على أن الوجود ليس طبيعة نوعية تصير أشخاصاً بتعيّنات زائدة عليه كما ظنّه»[1].

---

(١) المصدر نفسه ص ٥١.

هناك اعتقاد خاطئ عند الفخر الرازي ونجده دائماً يكرره في أقواله. وذلك الإعتقاد يتمثّل في أنه يتعاطى مع الوجود كما يتعاطى مع الطبائع والماهيات النوعية. فالماهيات النوعية الّتي هي لا بشرط، والّتي بحسب ذاتها لا تتصف بالعموم والخصوص، أو بالكلّية والتشخّص، أو بالإطلاق والتقييد. فتلك الماهيات قد تكون أحياناً في عالم العقل عامة وكلّية ومطلقة وقابلة للصدق على كثيرين، بواسطة انضمام قيد الكلّية إليها، وأحياناً أخرى قد تكون في عالم الخارج خاصة وجزئية ومتشخّصة، من خلال انضمام قيد الجزئية والتشخّص إليها.

أما الوجود فليس طبيعة نوعية ولا ماهية جنسية، لأن الماهية الجنسية تتنوع بواسطة إنضمام الفصول إليها، والماهية النوعية تتشخّص عبر إنضمام التعيّنات والتشخّصات والعوارض إليها. لكن الوجود ليس من سنخ الماهيات، وهو لا يندرج في إطار الإعتباريات، وغير داخل في سلك المركبات من الجنس والفصل، بل هو عين الخارجية والتشخّص، إذ كل ماهو موجود فهو متشخّص، وكل ما هو متشخّص فهو موجود. من هنا يقال: الوجود مساوق للوحدة و التشخّص. بمعنى أن الإختلاف بين تلك الأمور (أي الوجود والوحدة والتشخّص) ليس إلّا اختلافاً مفهومياً. من دون أن يكون اختلافاً مصداقياً. فمع أن ألفاظ ومفاهيم الوجود والوحدة والتشخّص مغايرة لبعضها البعض، إلّا أن تلك الأمور ليس لها في الخارج سوى مصداق عيني واحد، وعينية مصداقية واحدة. وفي هذا المقام يحضرنا قول الشاعر إذ يقول:

عباراتنا شتّىٰ وحسنك واحد وكل إلى ذاك الكمال يشير

نظرة إلى أقسام برهان التوحيد

يقول الشهيد مطهري ـ إثر فراغه من شرح برهان الشيخ في مورد التوحيد ـ ما يلي:

«لقد أقام الحكماء الإلهيون براهين عديدة بهدف إثبات مسألة التوحيد، ـ كما أقاموا براهين أخرى من أجل إثبات وجود واجب الوجود ـ وفي هذا المقام من المناسب أن نشير إلى أن براهين التوحيد على قسمين:

١ ـ الأوّل عن طريق أن الكثرة ملازمة للمعلولية، والمعلولية منافية لوجوب

الوجود، وبرهان الشيخ في هذا الفصل يندرج في هذا الإطار.

٢ ـ الثاني عن طريق صرافة ومطلقية ومحضوية وجود الواجب.

وعلى ما يبدو فإن شيخ الإشراق السهروردي كان أول من أثبت توحيد الواجب عن طريق صرافته وإنيته المحضة. وعلى ما يبدو أيضاً، فإن صدر المتألهين كان أبرز من رسّخ وكرَّس هذا الطريق في إثبات التوحيد...»[1].

في ختام هذا البرهان نعود ونؤكد على أن موضوعه ومحوره، هو وجود واجب واحد ومتعيّن، وليس وجودين واجبين مفروضين، على حد ما زعم الفخر الرازي.

ومهما يكن من أمر، أكان موضوع برهان التوحيد، واجب وجود واحد، أو إثـنين واجبي الوجود. فإن هذا البرهان يندرج في إطار القسم الأول، لأنه لو لم يكن التـعيّن ناشئاً عن الذات، للزم من ذلك حصول كثرة داخلية، والكثرة تستلزم المـعلولية، مـع غضّ النظر عمّا إذا كانت المعلولية داخلية أو خارجية.

---

(١) مجموعة آثار الشهيد مطهري، المجلد السابع، ص ٤٠.

الفصل التاسع عشر
احتياج تكثّر أفراد النوع إلى علل فاعلية وقابلية

النص

فائدة

عُلم[1] من هذا:

أن الأشياء الّتي لها حد نوعي واحد. فإنما تختلف بعلل أخرى.

وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل، وهي المادة، لم يتعيّن إلّا أن يكون في طبيعة من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً.[2]

وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تحمل على كثيرين، فتعيّن كل واحد بعلّة، فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر. إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه.[3]

---

(١) ورد هذا الفعل في النسخة المصرية على صورة ماضي مجهول أي كما هو أعلاه. أما في النسخة الطهرانية فقد ورد على صورة فعل أمر (أي إعلم).

(٢) نوع الماهية النوعية ينحصر في شخص ما لم تكن تلك الماهية مادية. مثل العقول.

(٣) لابدّ أن يكون للماهية النوعية علّة مادية إذا ما كانت تلك الماهية ذات مصاديق كثيرة في الخارج. من هنا فالبياضان والسوادان إنما يختلفان في الموضوع.

ورد في النسخة المصرية: «إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع وما يجري مجراه»، وما هو وارد في أعلى مطابق للنسخة الطهرانية.

الشرح والتوضيح

إلى هنا نكون قد انتهينا من برهان التوحيد الّذي تبيّن لنا من خلاله وجوب كون تشخّص وتعيّن واجب الوجود ناشئاً عن ذاتـه وإلّا لزم مـن ذلك كـون ذات الواجب خاضعة لتأثير علّة ما غير ذاته.

وفي هذا الفصل يشرع الشيخ بالحديث عن أصل مهم من أصول الفلسفة، وهو أصل لم يتمّ التطرّق إليه في سياق بحث برهان التوحيد، لأنه لم يكن هناك ما يستلزم تناوله والحديث عنه.

فذلك الأصل يتعلّق بكثرة أفراد النوع الّتي لا يمكن تحققها من دون علّة فاعلية وعلّة قابلية.

وأساساً، كثرة الأجناس إنما تكون بالماهيات المبهمة وغير المتحصلة، تلك الماهيات الّتي لا يمكن تحصلها لا في الذهن ولا في الخارج من حيث هي جنسية مبهمة. فـرفع الإبهام عنها وتحقق حصولها لا يتمّ إلّا بواسطة الفصول فقط.

وكثرة الأنواع إنما تكون بالأجناس والفصول. حيث يكون كـل نـوع في تشكـله الماهوي ذا جنسٍ وفصل. فإذا كان النوع مادياً، فيتركب في الخارج من مادة وصورة. وأما إذا كان مجرداً فيكون في الخارج بسيطاً، على الرغم من كونه بحسب تحليل العقل ذا جنس وفصل، وأيضاً ذا مادة وصورة عقليتين.

وأما كثرة أفراد النوع، فتحتاج إلى علّة فاعلية وقابلية، لأن النوع بحسب ذاتـه لا يقتضي الكثرة ولا يقتضي الوحدة، وبعبارة أخرى: الكثرة والوحدة ليسـتا عـين ذات النوع كما ليستا من أجزاء ذاته أو من لوازم ذاته، فإذا كانت الوحدة كذلك، فالكثرة أمر محال. وإذا كانت الكثرة كذلك، فليس هناك وحدة، ممّا يعني عدم تحقق الكثرة أيضاً. فالكثرة لا تتحقق ما لم يكن هناك وحدة وتكرر للوحدة. وعليه، يلزم من ذلك نـفي الكثرة من خلال ثبوت الكثرة.

على أساس ما تقدم، يتوجب علينا القبول بأن الكثرة والوحدة من العوارض المفارقة للنوع. وبما أنهما من العوارض فهما حتماً يحتاجان إلى علّة فاعلية. ونظراً لأن ذات الماهية النوعية قابلة للتكثّر، فهي تتّصف بالإمكان الإستعدادي لأجل قبول التكثّر، ولا شكّ

أن الشيء الّذي يحمل الإمكان الإستعدادي ـ في تلك الماهية ـ هو المادة، بحيث لو لم يكن ثمّة مادة، لكان من المحال تحقق الكثرة.

من هنا، في حال كان النوع مجرداً عن المادة، فذلك يعني استحالة كونه ذا أفراد متعددة، بل لكان نوعاً منحصراً في فرد.

الشيخ الرئيس يتناول هذا المبحث المهم تحت عنوان «فائدة»، وفي هذا المقام لابدّ لنا من ذكر بعض الإيضاحات بهدف تيسير فهم تلك الفائدة.

الطبيعة أو الماهية النوعية على قسمين: القسم الأول هو ما يكون فيه تعيّن الماهية لازماً للنوع، فتكون الماهية في هذه الحالة منحصرة في فرد. والثاني هو ما لا يكون فيه تعيّن الماهية لازماً للنوع، فتكون الماهية في هذا المورد محتاجة إلى علّة فاعلية كما تكون محتاجة إلى علّة قابلية، أي المادة.

والمادة هنا، تشتمل على الموضوع والهيولى والبدن، وذلك من باب أن تكثّر الصّور إنما يكون بالهيولى، وتكثّر الأعراض بالموضوعات، وتكثّر النفوس بالأبدان.

ففي حال لم تكن المادة قابلة للفصل والوصل، فعندئذٍ لا يمكن تكثّر الصّور، وفي حال لم تكن موضوعات الأعراض متعددة ومتكثّرة، فهنا لا يمكن تكثّر الأعراض، أما في حال لم تكن الأبدان متكثّرة. فذلك يعني عدم إمكانية تعدد وتكثّر النفوس الناطقة.

وبعبارة أخرى نقول: المادة على نحوين، النحو الأول هو المادة بالمعنى الأعم، حيث يشمل الموضوع والأعراض وهيولى الصور ومتعلّقات النفوس (أي الأبدان).

والنحو الآخر هو المادة بالمعنى الأخص. وهو ما نعبّر عنه بالهيولى.

يقول الخواجة:

«والقوة القابلة لتأثير العلّة إنما تكون للمادة أو بسببها»[١].

يستفاد من هذه العبارة أن حامل القوة إما أن يكون المادة، وإما بسبب المادة وبواسطتها.

فحامل القوة قد يكون هو المادة، مثل النطفة الّتي تحمل القوة والإستعداد للإنسانية.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣ / ص ٤١.

وقد يكون أحد عوارض المادة، بحيث لو لم تكن المادة، لما كان عارضاً، وكونه غير عارض، يعني أنه ليس قوة، لهذا نجد الخواجة يقول: «للمادة أو بسببها».

يقول صاحب المحاكمات:

«وقوله ـ أي قول الخواجة ـ «أو بسببها» أي عوارض المادة كما في النطفة فإن عوارضها الدموية يتهيؤها لقبول الصورة العقلية ثمّ عوارضها تعدها للصورة اللحمية» (١).

يقول الخواجة في سياق استخلاصه للنتيجة من المباحث الآنفة:

«فإذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالأشخاص» (٢).

بمعنى أن الطبيعة لا يمكن تكثرها وتعددها بالأشخاص ما لم تكن مادية.

والسبب في عدم تكثّر الطبيعة غير المادية (المجردة) هو أن المادة مع عوارضها تمثل شرطاً وحيداً لتكثّر الأشخاص. فما لم يكن هناك مادة وعوارض مادة، فمن المحال أن تكون الطبيعة متكثّرة بالأشخاص.

فمؤدى ما يقوله الخواجة والمحاكم هو أن التعيّن بلحاظ علاقته بالماهية النوعية على قسمين: فإما أن يكون لازماً للنوع وإما أن لا يكون لازماً للنوع.

في الحالة (القسم) الأولى، من المحال كون التعيّن متكثراً ومتعدداً. أما في الحالة الثانية فالتعيّن يحتاج إلى مادة وإلى علّة فاعلية في سبيل تكثّره وتعدّده.

ترابط البحث وانسجامه

بما أنه لابدّ من كون كل فصل ـ في هذا الكتاب ـ متعلّقاً بما قبله ومتصلاً بما بعده من الفصول. فهنا ثمة سؤال يطرح وهو: ما علاقة هذا الفصل المدرج تحت عنوان «فائدة» بما قبله وما بعده من فصول؟

فالمبحث السابق تمحور حول برهان توحيد الواجب، والمبحث القادم المدرج تحت

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

عنوان «تذنيب» سيبحث فيه الشيخ حول نتيجة ذلك البرهان، فالسؤال هنا: هل هذه «الفائدة» علاقة ببرهان التوحيد، أو بنتيجته، أم لا علاقة لها بأي منهما؟

ثمة رأيان يمكن تناولهما في هذا المجال، أحدهما للخواجة الطوسي، والآخر للإمام الرازي.

١ ـ رأي الخواجة:

يرى الخواجة أنه تبيّن لنا في الفصل السابق وجوب كون واجب الوجود واحداً في حال كان تعيّنه بسبب ذاته، وهو المطلوب. أما في حال لم يكن تعيّن الواجب بسبب ذاته، فذلك يعني كون الواجب في تعيّنه معلولاً للغير.

وعليه، إذا كان التعيّن ـ أي تعيّن ـ معلولاً للغير، فالشيء المتعيّن لا يحتاج إلى علّة فاعليّة فحسب، بل يحتاج أيضاً إلى علّة قابلية. أما إذا كان التعيّن لازماً للذات، فالتعيّن هاهنا ليس بمحتاج لا إلى علّة فاعلية ولا إلى علّة قابلية، حيث يكون النوع في هذا المورد منحصراً في فرد.

يقول الخواجة:

«وإذا حصلت هذه الفائدة الكلّية ممّا ذكره بالعرض نبّه عليها»[1].

فالخواجة يعتقد أن هذه «الفائدة» مثمرة ومهمة. وكان لزاماً على الشيخ الرئيس التعرّض لها بعد بيان برهان التوحيد وقبل استخلاص نتيجته.

٢ ـ رأي الفخر الرازي:

أما الفخر الرازي فيرى أن هذه الفائدة تشتمل على بيان برهان آخر لإثبات توحيد واجب الوجود، إلّا أن الفرق بين برهان هذه الفائدة والبرهان السابق، فمن قبيل الفرق بين العموم والخصوص المطلق.

فهو يعتقد أن البرهان في هذه الفائدة يبيّن لنا استحالة كون واجب الوجود نوعاً لأشخاص، في حين أن البرهان السابق كان أكثر عمومية، واشتمل على إثبات أن

---

(١) المصدر نفسه.

الواجب ليس نوعاً لأشخاص أو جنساً لأنواع.

فالبرهان السابق ـ من وجهة الفخر الرازي ـ يسلّط الضوء على محالية كون واجب الوجود شخصين بنحو يشتمل على احتمالي كون ذينك الشخصين من نوع أو من جنس واحد. بحيث تبيّن استحالة كونهما يشتركان في وجوب الوجود ويفترقان في التعيّن، سواء أكان وجوب الوجود معنى نوعياً أو معنى جنسياً.

أما في هذا البرهان ـ بحسب ما يرى الرازي ـ فيتّضح لنا(فقط) أن واجب الوجود لا يمكن كونه معنى نوعياً مشتركاً بين الأشخاص، لأن النوع المشترك بين الأشخاص لابدّ من كونه مادياً. بينما محال أن يكون الواجب سبحانه مادياً.

الفخر الرازي يذكر ويحدد صغرى وكبرى برهان هذه الفائدة، والخواجة ينقل ذلك:

«ثمّ إذا تبيّن ها هنا أن النوع المتكثّر بالتعيّن العارض يجب أن يكون مادياً، فإن أضيف إلى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادي أنتج أن واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه أشخاص»[1].

فالحقيقة أن مدعى ـ برهان الفخر الرازي عبارة عن قياس من الشكل الثاني ويتشكّل كالتالي:

واجب الوجود غير مادي (صغرىٰ).

النوع المتكثّر بتعيّن العارض مادي (كبرىٰ).

واجب الوجود ليس نوعاً متكثّراً بتعيّن العارض (نتيجة).

بناء عليه، فإن الفخر الرازي يرى أن البرهان السابق لم ينتج عنه استحالة نوعية وجوب الوجود فحسب، بل نتج عنه أيضاً اضافة إلى ذلك استحالة جنسية وجوب الوجود. أما هذا البرهان فلم ينتج عنه سوى استحالة كون وجوب الوجود معنى نوعياً.

اعتراض للفخر الرازي

يقول الفخر الرازي:

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣ / ص ٥٢.

«علّة تكثّر الأشياء المتماثلة لو كانت هي تكثّر محالها لكانت المحال المتكثّرة المتماثلة محتاجة إلى محال أُخر وتسلسل».

من الواضح أن أفراد النوع الواحد متماثلة فيما بينها. وبما أن التعيّن ليس لازماً للذات ـ كما تبيّن لنا بما مرّ معنا سابقاً ـ لذا فالتعيّن يحتاج إلى علّة فاعلية كما يحتاج إلى علّة قابلية، بمعنى لولا وجود الفاعل والمادة لما أمكن حصول التعيّن ولا التكثّر. فهنا، لو كانت المادة غير قابلة للفصل والوصل لكانت قابلة للتعيّن فقط من دون أن تكون قابلة للتكثّر. كما لو كان الجرم الفلكي متحققاً خارج عالم خيال البطليموسيين، لكان تكثّره وتعدّده محالاً ولـمّا كان قابلاً للفصل والوصل بسبب عدم قبول ذلك الجرم للخرق والإلتئام.

وعلى هذا فإن تكثّر الأفراد المتماثلة إنما يكون بواسطة المادة، ممّا يعني أن كل فرد منها له مادة يحتاج إليها في تكثّره والمواد بدورها أفراد متماثلة، وبالتالي فهي محتاجة إلى مواد متماثلة، وهذه المواد المتماثلة محتاجة أيضاً إلى مواد أخرى، ممّا يؤدي إلى تسلسل الحاجة إلى المادة .. والتسلسل محال.

ردّ الخواجة

الشيء القابل للتكثّر على قسمين: الأول يقبل التكثّر بذاته، والآخر يقبل التكثّر بغيره. في القسم الأول لا حاجة بنا للحديث عن المادة. لأن الشيء الّذي يقبل التكثّر بذاته، إنما يحتاج إلى الفاعل فحسب في قبوله للتكثّر.

أما في القسم الثاني، فبما أن قابلية التكثّر ليست ذاتية للشيء فهو يحتاج إلى القابل بالإضافة إلى الفاعل.

وهناك قاعدة فلسفية تقول: «كل ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات». فكل ما كان قابلاً للتكثّر بالذات فهو غير محتاج إلى المادة، بينما كل ما كان غير قابل للتكثّر بالذات، فهو يحتاج إلى المادة. وبما أن المادة قابلة للتكثّر بذاتها، إذن، فهي لا تحتاج إلى مادة أخرى. وبالتالي لا يلزم من ذلك حصول التسلسل. أما الأشياء الأخرى الّتي تقبل التكثّر بغيرها ـ أي الّتي لا تقبل التكثّر بذاتها ـ فتحتاج إلى المادة وتنتهي الحاجة عندها من دون لزوم التسلسل.

وبهذا الترتيب يبطل الخواجة اعتراض الفخر الرازي ويخلص إلى تأسيس قاعدة سنوضحها فيما يلي:[١]

تكثّر الأشياء المتماثلة والحاجة إلى المادة

هل يحتاج تكثّر الأشياء المتماثلة إلى المادة في كافة الموارد، أم أنه يحتاج إليها في بعض الموارد؟

يتوجّب علينا أولاً توضيح أقسام التماثل في سبيل الإجابة على هذا السؤال:

١ ـ تماثل الأشياء بسبب الإشتراك في أمر عارض، مثل تماثل الكلس والثلج في البياض الّذي هو أمر عارض. فالكثرة في هذا المورد إنما تحصل بالماهيات، بمعنى أن الثلج والكلس عبارة عن ماهيتين متمايزتين، تشتركان في الجنس وتمتازان في الفصل. ومن الممكن ـ بشكل عام ـ أن تتماثل ماهيتان في أمر عارض من دون أن يكون بينهما ثمة اشتراك في الجنس، مثل الكم والكيف اللّذين يتماثلان ويشتركان في المكان.

٢ ـ تماثل الأشياء بسبب الإشتراك في أمر ذاتي. مثل الإنسان والحصان، إذ يشتركان في الجنس ويمتازان في الفصل. وفي هذا المورد أيضاً لا حاجة إلى المادة القابلة للتكثّر. مثال ذلك: العقول الّتي تتمايز فيما بينها من جهة النوع وتشترك من جهة الجنس، ومع ذلك فهي مستغنية عن المادة.

٣ ـ تماثل الأشياء بسبب الإشتراك في معنى نوعي محصل، مثال ذلك: أفراد النوع الإنساني الّتي تشترك فيما بينها بمعنى الإنسانية وتختلف بلحاظ العوارض.

وفي هذا المورد ثمة حاجة للمادة القابلة للتكثّر، بحيث لو لم تكن المادة متوفرة، لما كان نوع الإنسان قابلاً للتكثّر. لكن بما أن نوع الإنسان يقبل التكثّر بسبب المادة الّتي هي بدورها قابلة للتكثّر بحسب ذاتها. لذلك لا يلزم التسلسل. أما التكثّر الحاصل في القسمين الأولين، فلا علاقة له بالمادة، ممّا يعني أنه لا لزوم للتسلسل في أي من الحالات.[٢]

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣ / ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

الوجود ليس بماهية نوعية

يقول الخواجة في ختام البحث:

«ولما لم يكن الوجود كذلك، فقد سقط النقض الّذي أورده هذا الفاضل الشارح، بأن الوجود يتكثّر في الواجب والممكن من غير مادة». [1]

في الواقع إن إشكال الفخر الرازي ناشئ عن اعتقاده بأنه لا لزوم لكون التكثّر محتاجاً في كافة الموارد إلى المادة القابلة. فهو يرد على القائلين «بإحتياج التكثّر إلى المادة القابلة» بأن ذلك يؤدي إلى إيراد نقض في مورد الوجود، إذ الوجود متكثّر بما هو وجودات ممكنة وواجبة وفي الوقت نفسه مستغنٍ عن المادة.

فيقول الخواجة رداً على ذلك: من المعلوم أن التكثّر لا يحتاج إلى المادة القابلة في كافة الموارد. بل التكثّر يحتاج إلى تلك المادة في مورد الماهية النوعية فحسب. أما الوجود وتكثّره فلا يحتاجان إلى المادة القابلة، وكذلك الأمر بالنسبة للأشياء المتماثلة في أمر عرضي أو جنسي، وبناء على ذلك ينتفي إشكال الفخر الرازي.

---

(١) المصدر نفسه.

الفصل العشرون
نتيجة برهان التوحيد

النص

تذنيب[1]

قد حصل من هذا:

أن واجب الوجود واحد، بحسب تعيّن ذاته.[2]

وأن واجب الوجود لا يقال على كثرة أيضاً.[3]

الشرح والتوضيح

ينتقل الشيخ في هذا الفصل إلى استخلاص نتيجة برهان التوحيد الّذي أقامه. لذلك فهو يدرج البحث تحت عنوان «تذنيب».

وما يبتغي الشيخ قوله هو أنه يستحيل أن يكون التعيّن في مورد واجب الوجود زائداً على ذاته. ولهذا، فمن المحال أن يكون واجب الوجود بالذات متعدداً ومتكثّراً.

فإن كان الشيء في مرتبة ذاته، ليس واحداً ولا كثيراً، فإن التعيّن في هـذه الحـالة

---

(١) التذنيب بمعنى التتمة، والهدف منه الوصول إلى النتيجة.

(٢) المراد هنا أن التعيّن ليس زائداً على ذات الواجب.

(٣) بما أن التعيّن ليس زائداً على ذات واجب الوجود، فهو غير قابل للصدق على كثيرين بأي وجه من الوجوه.

يكون زائداً على ذاته، ولذا، يمكن أن يتّصف بالكثرة.

وعكس ذلك صحيح أيضاً، بمعنى أن كل ما يتّصف بالكثرة، فإن تعيّنه يكون زائداً على ذاته وليس عين ذاته.[١]

وفي هذا الإطار لابدّ من الإلتفات إلى الملاحظة التالية: إذا استحال التعدد والتكثّر في مورد ما، فهذا يعني استحالة كون التعيّن عين الذات. لكن إذا لم يكن التعيّن عين الذات، فذلك لا يلزم منه كون الشيء متعدداً ومتكثراً. فهناك بعض الأشياء لها في الخارج مصداق واحد ولا يمكن كونها متعددة، إلّا أن تعيّنها ليس عين ذاتها.[٢] كما هو الحال بالنسبة للعقول الّتي تنحصر نوعيتها في الفرد، وفي الوقت نفسه فإن تعيّنها ليس عين ذاتها.

---

(١) هذا من باب أن عكس السالبة الكلّية، سالبة كلّية. بمعنى: «لا شيء متكثّر بمتعيّن» (أي بتعيّن عين ذاته) فيصبح عكسها «لا شيء متعيّن (أي بتعيّن عين ذاته) بمتكثّر».

(٢) هذا من باب أن عكس الموجبة الكلّية، موجبة جزئية، بمعنى: «كل ما كان تعيّنه عين ذاته فتكثّره محال». فيصبح عكسها: «بعض ما كان تكثّره محال، فتعيّنه عين ذاته».

الفصل الواحد والعشرون
بساطة واجب الوجود

النص

إشارة

لو إلتأم[1] ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع،[2] لوجب بها.[3] ولكان الواحد منها، أو كل واحد منها قبل واجب الوجود.[4] ومقوماً لواجب الوجود.[5] فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم.[6]

الشرح والتوضيح

ليس لواجب الوجود كثرة في الخارج فحسب، بل ليس له كثرة داخلية أيضاً. والمراد بالكثرة في الخارج تعدد الأفراد. بينما الكثرة الداخلية فالمراد بها الإشتمال على أجزاء.

---

(١) الإلتئام يعني التركيب.

(٢) كل ما هو مركّب، فعلى الأقل له جزءان، وعلى الأكثر لا حدود لأجزائه.

(٣) المحذور الأول الّذي يترتب على القول بتركب الواجب، هو كون واجب الوجود واجباً بأجزائه وليس بذاته.

(٤) المحذور الآخر هو كون أجزاء واجب الوجود متقدّمة عليه.

(٥) المحذور الثالث هو كون واجب الوجود غير متقوم بذاته، بل متقوماً بالغير.

(٦) مع الإلتفات إلى المحاذير الثلاثة الواردة أعلاه، يتوجّب القول بأن واجب الوجود بسيط وغير مركّب.

من مجمل المباحث الّتي تناولها الشيخ الرئيس حتّى الآن في مورد واجب الوجود والّتي سيتناولها لاحقاً أيضاً، يتّضح لنا أن الشيخ بصدد بيان خواص واجب الوجود وأوصافه الثبوتية والسلبية.

فخواص الواجب تنقسم إلى قسمين أحدهما أصلي والآخر فرعي:

ألف ـ الخواص الأصليّة:

الخواص الأصلية لواجب الوجود عبارة عن ما يلي:

١ ـ واجب الوجود لا علّة له، ولقد تمّ إثبات هذه الخاصية من خلال مجموع ما تقدم من مطالب ومباحث.

٢ ـ واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، والشيخ الرئيس لم يبحث في هذا الكتاب حول هذا الموضوع مباشرة. لكن يمكن الإستنباط من مباحثه بنحو غير مباشر أن الواجب بسيط وغير مركّب. خاصة إذا التفتنا إلى أن أحد أقسام التركيب هو أن يكون المركب مركباً من الكمال والنقص، الوجود والعدم، والقوة والفعل.

٣ ـ واجب الوجود لا مكافئ له، إذا لو كان لواجب الوجود مكافئ، لكان بينهما رابطة بالقياس إلى الغير، وتحقق هذه الرابطة لا يمكن إلّا في حال كونهما معلولي علّة ثالثة. أو كون أحدهما علّة والآخر معلولاً. وبناء عليه فإن تحقق هكذا رابطة بين اثنين مفروضين على أنهما واجبا الوجود بالذات أمر غير ممكن ومحال. فتلك الرابطة لا يمكن تحققها إلّا في حال كون الإثنين ممكني الوجود، أو كون أحدهما واجباً بالذات والآخر واجباً بالغير، وبالتالي عدم كونهما متكافئين.

فالشيخ لم يتطرّق مباشرة إلى هذا المطلب، لكن مع الأخذ بعين الإعتبار لبرهان إثبات واجب الوجود بالذات، ولبرهان التوحيد المحكم، يمكن استنباط هذا المطلب.

٤ ـ واجب الوجود لا جزء له. وهذا ما سيصار إلى الخوض فيه في هذا الفصل.

٥ ـ واجب الوجود ليس له أفراد متعددة ومتكثّرة، ولقد استعرضنا إلى الآن مباحث مفصّلة تتّصل بهذا الموضوع في سياق إثبات التوحيد، وكلّها تفيد نفي الكثرة والتعدّد عن الواجب تعالى.

ب ـ الخواص الفرعية:

الخواص الفرعية لواجب الوجود عبارة عن ما يلي:

١ ـ واجب الوجود غير متعلّق بالغير. بمعنى أن جميع أنحاء التعلّق مسلوبة عنه. وبالتالي فهو منزه عن التعلّق بالفاعل والغاية والقابل والجزء ـ سواء منه العقلي أو الخارجي ـ والشرط وعدم المانع والحالّ والمحل.

٢ ـ واجب الوجود ليس بمتغيّر، أي لا يمكن تغيّر ذاته وصفاته.

نتيجة ما تقدم هي أن الوجود الخاص ليس له موضوع ولا مادة ولا صورة ولا جنس ولا فاعل ولا قابل ولا غاية ولا مشارك. أما الوجود العام فالإشتراك فيه مفهومي وليس ثمة ما يمنعه ـ أي الإشتراك ـ لأنه لا يستلزم التركيب.

فممكن الوجود لا يختص بأي من تلك الخواص الأصلية والفرعية. فهو له علّة ومكافئ وجزء وشريك. كما إن وجوبه ليس من جميع الجهات بل من بعض الجهات. إضافة إلى أن ذلك الوجوب ليس من ناحية الذات ـ أي ذات الممكن ـ بل من ناحية الغير.(١)

الآن، وبعدما إطّلعنا على الخواص الأصلية والفرعية لواجب الوجود، ننتقل إلى بيان بساطة واجب الوجود وعدم تركُّب ذاته من أجزاء.

وابتداء لابدّ من الإلتفات إلى أن العلاقة بين التركيب والإنقسام إنما هي علاقة لازم وملزوم، فكلّما كان هناك تركب، كان هناك إنقسام. وكلّما كان هناك إنقسام كان هناك تركب، فهذان الأمران غير قابلين للإنفكاك عن بعضهما البعض.

وما يقصده الشيخ الرئيس بالإنقسام في المعنى، هو الإنقسام إلى هيولى وصورة، والإنقسام إلى العناصر الأولية.

وعبارة الشيخ الرئيس الّتي يستدل من خلالها على عدم التركب والإنقسام ـ المتلازمين لبعضهما البعض ـ تشتمل على قياس شرطي اتصالي، شكله المنطقي كالتالي:

---

(١) يراجع كتاب الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصلين السادس والسابع. وتعليقة الملّا صدرا على الكتاب المذكور، ص ٣٠ و ٣١.

لو كان واجب الوجود مركباً من شيئين أو عدة أشياء:

أوّلاً: لكان وجوب الوجود مركباً من شيئين أو عدة أشياء.

وثانياً: لكان واحداً من تلك الأشياء متقدماً على واجب الوجود أو لكـانت كـلّها متقدمة عليه.(١)

ومن الواضح أن التاليين في القياس الشرطي الوارد أعلاه مرفوعان. بمعنى أن واجب الوجود بالذات ليس واجب الوجود بالغير وليس معلولاً للغير، كما إن واجب الوجود ليس مسبوقاً بجزء أو بأجزاء. ومن خلال رفع التاليين المذكورين يتوجّب علينا رفـع المقدم أيضاً، أي عدم كون واجب الوجود مركباً.

وإنطلاقاً من الإستدلال المذكور نستنتج أن واجب الوجود ليس له أجزاء خارجية ولا أجزاء كمّية.

وبعدما فرغ الشيخ من عرض القضية الشرطية المذكورة انتقل مباشرة إلى استنتاج رفع المقدم من دون أن يتطرّق إلى مسألة رفع التالي أو التاليين.

فيقول:

«فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى والكم».

فلو أنه أراد الوصول إلى النتيجة عن طريق رفع التالي، لتوجب عليه القول: لكـن واجب الوجود ليس واجباً بالغير كما ليس مسبوقاً بأجزاء (رفع التالي). إذن، فواجب الوجود ليس مركباً. (النتيجة).

فالشيخ الرئيس أحجم عن رفع التالي لأنه واضح وبين، كما صرف النظر عن بيان النتيجة بنحو صريح، وعبر بدلاً من ذلك بقوله إن واجب الوجـود لا يـنقسم، لأن ـ بحسب ما تقدم معنا ـ التركيب والإنقسام متلازمان، وبـالتالي فـإن البسـاطة وعـدم الإنقسام متلازمان أيضاً.

---

(١) في القياس الشرطي الإتصالي، إما أن نستنتج وضع التالي عن طريق وضع المـقدّم وإما أن نستنتج رفع المقدم عن طريق رفع التالي. لقد عبّر الشيخ عن تلك القضية من خلال عبارة «لو إلتأم ذات...».

الجزء السابق والجزء اللّاحق

«لكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود» يتّضح من هذه العبارة الواردة في النص أن الشيخ الرئيس يذهب إلى القول بأن الشيء المركب على نوعين، الأول هو الشيء الّذي تكون كل أجزائه متقدّمة عليه، ويضرب الخواجة مثالاً على هذا النوع عناصر المركبات، مثل الماء المركب من أوكسجين وهيدروجين، حيث أن كل واحد من الجزئين متقدم على الماء. والآخر هو الشيء الّذي يكون جزء منه متقدماً (سابقاً) عليه وجزء آخر متاخراً عنه، بحيث يتحقق الشيء المركب من خلال الإتصال بين الجزء السابق والجزء اللّاحق. ولقد اختلف شارحا الإشارات (الخواجة والإمام الرازي) في مورد ذكر المثال على الجزء اللّاحق والجزء السابق، مع أنهما لم يختلفا في مورد ذكر المثال على نفس المركب. فهما يتّفقان على كون الجسم مركباً من جزء سابق وآخر لاحق، لكن الخواجة يرى أن الجزء السابق هو المادة والجزء اللّاحق هو الصورة. ولقد عبّر عن ذلك بقوله: «وقد يكون من جزء أصل يتقدّم المركب، كخشب السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون الجزء اللّاحق متقدماً على وجود السرير».[١]

أما الفخر الرازي فيقول من جهته:

«الجسم المركّب من الهيولى والصورة لا يتقدّمه أحد جزئيه وهو الهيولى لأن الهيولى شيء بالقوة، ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ: ولكان الواحد من الأجزاء أو كل واحد منها متقدّماً»[٢].

توضيح حول الأجزاء

لقد ذكرنا سابقاً أن برهان الشيخ الرئيس فيما يتعلّق بنفي الأجزاء عن واجب الوجود بالذات يتّسم بالإحكام إلى درجة لا يمكن معها إلّا الإذعان بسلب الأجزاء الخارجية والكمّية عن واجب الوجود. لأن كل واحد من تلك الأجزاء يستوجب أن يكون واجب

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٥٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٥٦.

الوجود بالذات واجب الوجود بالغير (هذا خلف) أو أن يكون واجب الوجود متقوماً بجزء سابق أو بأجزاء سابقة.

لكن من الواضح أن المركب يشتمل بالإضافة إلى القسمين المذكورين أعلاه ـ أي المركب من أجزاء خارجية والمركب من أجزاء كمّية ـ على ثلاثة أقسام أخرى وهي: المركب من أجزاء ذهنية، والمركب من الكمال والنقص. والمركب من الأجزاء الحدّية.

وبهذا الترتيب يصبح المركب على خمسة أقسام، ومن الممكن أن لا تكون بعض الأشياء مركّبة من أجزاء خارجية وحدّية وذهنية وكمّية، لكن لابدّ لها من أن تكون مركّبة من كمال ونقص.

فالموجود الممكن ليس ببسيط مطلق، فعلى فرض أن الموجود الممكن ليست له أجزاء خارجية وحدّية وذهنية وكمّية، لكنه على الأقل مركب من كمال ونقص، أو وجدان وفقدان، أو وجود وعدم.[1]

أما واجب الوجود فهو بسيط محض، وغير مركب بأي نحو من الأنحاء.

ولقد انطلق الخواجة الطوسي في تقرير برهان الشيخ على نحو يتبيّن معه نفي التركيب عن واجب الوجود بلحاظ الكمال والنقص، فيقول:

«إن ذات واجب الوجود لو إلتأم من شيئين أو أشياء، ليس ولا واحد منها بواجب الوجود. ثمّ حصل منها واجب الوجود، كالمركّب من العناصر البسيطة».

«أو كان واجب الوجود ذا ماهية أخرى غير الوجود الواجب، اتّصفت تلك الماهية بوجوب الوجود، فصارت واجب الوجود، كالإنسان المتّصف بالوحدة الصائر بذلك واحداً، كان الواحد من أجزائه ـ يعني الماهية المذكورة ـ أو كل واحد منها ـ كالشيئين أو الأشياء المذكورة ـ قبل واجب الوجود، مقوماً له».

«هذا خلف.

فواجب الوجود لا ينقسم: في المعنى إلى ماهية وواجب وجود مثلاً. ولا في الكم إلى أجزاء متشابهة».[2]

---

(١) هذا العدم ليس عدماً مقابلاً، أي هو ليس العدم الّذي لا يجتمع مع الوجود ويناقضه. بل هو عدم مجامع وقابل للجمع مع الوجود وليس نقيضاً له.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٥٥.

فالخواجة يركّز في كلامه على سلب الماهية عن واجب الوجود، فالوجود الّذي لا ماهية له، إنما هو وجود لا حد ولا قيد له كذلك، وغير فاقد لأي كمال من الكمالات، بل هو عين الكمال المطلق والجمال المطلق والوجود الصرف.

(سوف نتحدّث في الفصول المقبلة حول نفي سائر أقسام التركيب الأخرى عن واجب الوجود).

أقسام الأجزاء في كلام الخواجة

يقول الخواجة: «والإنقسام قد يكون بحسب الكمّية، كما للمتّصل إلى أجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى، كما للجسم إلى الهيولى والصورة، وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع إلى الجنس والفصل»[1].

طبقاً لما يذكره الخواجة في هذا النص، فإن الإنقسام (إلى أجزاء) ينقسم بدوره إلى أقسام. وهناك طريقتان لبيان وجه انحصار الإنقسام في ثلاثة أقسام:

١ ـ الطريقة الأولى: الإنقسام إما بحسب العقل وإما بحسب الخارج، فالقسم الأول هو الإنقسام إلى الجنس والفصل، وأما القسم الثاني فهو إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل. فالإنقسام بالقوة هو إنقسام الشيء المتّصل إلى أجزاء متشابهة. والإنقسام بالفعل هو إنقسام الجسم إلى أجزاء غير متشابهة، أي المادة والصورة.

٢ ـ الطريقة الثانية: الإنقسام إما بحسب الأجزاء العقلية وإما بحسب الأجزاء الخارجية. فالقسم الأول هو الإنقسام بحسب الماهية إلى الجنس والفصل اللّذين يعتبران من الأجزاء العقلية. أما القسم الثاني (أي بحسب الأجزاء الخارجية) فهو إنقسام الشيء إلى أجزاء متشابهة أو إلى أجزاء غير متشابهة، فالكم ـ مثلاً ـ ينقسم إلى أجزاء متشابهة بينما الجسم ينقسم إلى أجزاء غير متشابهة.

ولا يخفى علينا أن الخواجة لم يأت على ذكر قسمين آخرين من أقسام الإنقسام والتركيب وهما: الإنقسام بحسب المادة والصورة العقليتين، والإنقسام بحسب الكمال والنقص. ولا شيء من هذين القسمين له أجزاء خارجية، لأن المادة والصورة العقليتين

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٤ و ٥٥.

إنما تتعلقان بالعقل، كما إن النقائص والأعدام تتعلّق بالعقل أيضاً. من هنا، ليس ثمة ما يمنع من إلحاق هذين القسمين بأقسام الإنقسام إلى أجزاء عقلية، أي بحسب العقل.

ملاحظة للمحاكم

المحاكم لا يوافق على القول بأن إنقسام الكم المتّصل إلى أجزاء لا يكون بحسب المعنى والحقيقة. فهو يقول:

«والأوضح في القسمة أن يقال: الإنقسام إما إلى أمور عقلية كالمركب من الجنس والفصل أو إلى أمور خارجية، فإما أن تكون متشابهة كما في الكم المتّصل والمنفصل... أو غير متشابهة وهو الإنقسام بحسب المعنى»[(١)].

فالملفت في هذا التقسيم ـ الّذي أورده المحاكم ـ أنه يشتمل أيضاً على الكم المنفصل. خاصة أن أفضل تعريف حدي للكم المنفصل يكمن في أنه «مركب من مجموعة من الآحاد». ومن المعلوم أن الآحاد عبارة عن أجزاء متساوية.

مناقشات الخواجة لإشكالات الفخر الرازي

لقد اختلف الخواجة الطوسي والإمام الرازي في شرح وتوضيح كلام الشيخ ـ في هذا الفصل ـ في موارد عديدة وإليكم أبرز تلك الموارد:

١ ـ الهيولى ليست بمتقدمة على الجسم (الإشكال الأول).

ورد في كلام الشيخ: «لكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود».

فالشيخ يقصد القول أنه لو كان واجب الوجود مركباً من أجزاء، لكان أحد تلك الأجزاء أو كلّها قبل واجب الوجود.

والخواجة يعطي الهيولى مثالاً على تقدم أحد الأجزاء، وعناصر المركبات مثالاً على تقدّم كل الأجزاء.[(٢)]

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

لكن الفخر الرازي لا يقبل، من جهته، تقدّم الهيولى على الجسم، بل هو يرى أن الهيولى شيء بالقوة ومتى صارت بالفعل تكون الجسم نفسه، وعليه فإن صورة الجسم هي المتقدمة على الجسم نفسه، بينما الهيولى مترافقة مع الجسم وبمعيته، وذلك لأن فعليّة الهيولى ليست شيئاً سوى الجسم، وليس صحيحاً أن للهيولى فعلية قبل حصول الجسم.[1]

الخواجة يرد على الفخر الرازي فيقول:

«الهيولى في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى».

وهنا سؤال: لماذا قال الخواجة «كالصورة» ولم يقل «الصورة».

يقول الحاكم تفسيراً لذلك: **«قال فيه بعض الأساتذة: إنما لم يقل: على ما هو الصورة ـ بل قال على ما هو كالصورة ـ حتّى يشمل الصورة وغيرها كما في السرير».**[2]

أجل، فبعض الصّور صور طبيعية، والبعض الآخر صور صناعية. فالصّور الطبيعية عبارة عن صور واقعية، وأما الصّور الصناعية فهي بمنزلة الصّور ولا يمكن القول عنها بأنها صور حقيقية وواقعية، وما يهمّنا في الأمر هو أن الهيولى في مورد الجسم هي الجزء المتقدّم، أما الجزء المتأخر ـ في مورد الجسم ـ فهو الصورة أو ما هو بمنزلة الصّورة.

٢ ـ ليس كل احتياج يتنافى مع الوجوب (الإشكال الثاني).

يقوم الفخر الرازي بطرح إشكال، ثمّ ينبري هو نفسه للرد عليه، ومؤدى ذلك الإشكال هو أن هناك نوعين من احتياج المركب، أحدهما احتياجه إلى سبب خارجي، والآخر احتياجه إلى الأجزاء الداخلية من دون الحاجة إلى الخارج.

في الحالة الأُولى، حيث يكون المركّب محتاجاً إلى سبب خارجي، فإن أجزاء المركب إنما تكون أجزاءً ممكنة، ولو لم يكن ذلك السبب الخارجي موجوداً لما أمكن تحقق تلك الأجزاء الممكنة، وفيما لو لم تكن تلك الأجزاء الممكنة متحققة، لما أمكن أيضاً تحقق ذلك المركّب من تلك الأجزاء.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

وعلى هذا الأساس، فإن احتياج المركب إلى سبب خارجي يتنافى مع وجوب الوجود، ممّا يعني عدم تحقق المركب ـ في هذه الحالة ـ في ظل إنعدام السبب الخارجي.

أما في الحالة الثانية، حيث يكون المركب محتاجاً إلى أجزائه الداخلية فحسب. من دون أن يحتاج إلى سبب خارجي، فإن تحقق الشيء المركب ليس متعلقاً بالخارج، بل متعلّق بالداخل مطلقاً. وعلى هذا، فذلك المركب إنما هو واجب الوجود بلحاظ استغنائه عن الخارج، مع أنه ممكن الوجود بلحاظ احتياجه إلى الداخل. ونحن نعلم أن عدم احتياج المركب إلى الخارج إنما يكون في حال كون ذلك المركب مركباً من أجزاء واجبة!!

يقول الفخر الرازي في إطار الرد على ذلك: يستحيل كون واجب الوجود متعدداً وذلك بحسب ما توصلنا إليه في برهان التوحيد، ممّا يعني أن كافة أجزاء هكذا مركب ـ أي المركب المفروض على أن كل أجزائه واجبة ـ ليست واجبة الوجود. بل لابدّ من أن يكون واحد فقط من تلك الأجزاء واجب الوجود والبقية كلّها ممكنة الوجودات ومعلولة للجزء الّذي هو واجب الوجود، بحيث يتوجّب كون هذا الجزء بسيطاً ومستغنياً عن الداخل والخارج بشكل مطلق.(١)

ونحن نضيف إلى ذلك أنه يستحيل حصول التركيب من أجزاء واجبة، لأنه ثبت لنا أن الرابطة بين اثنين واجبي الوجود (المفروضين) بالذات ـ أو أكثر من اثنين ـ إنما هي رابطة إمكان بالقياس إلى الغير. هذا في حين أن الرابطة بين أجزاء المركب هي رابطة وجوب بالقياس إلى الغير أو رابطة وجوب بالغير بحيث لو لم تكن هكذا رابطة متحققة لكان من المحال حصول التركيب.

٣ ـ العلاقة بين مسألتي نفي التركيب والتوحيد (الإشكال الثالث).

لابدّ من الإلتفات إلى أن الفخر الرازي يعتبر التركيب من الأجزاء الممكنة منافياً للوجوب الذاتي، كما يعتبر أن التركيب من الأجزاء الواجبة يتنافى مع برهان التوحيد. لهذا فهو يخلص إلى نتيجة: «فظهر من ذلك أن هذه المسألة مبتنية على مسألة التوحيد ولذلك أخرها الشيخ عنها».(٢)

---

(١) «بين شرحي الإشارات والتنبيهات»، نشر مكتبة آية الله النجفي، قم، ص ٢٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ والإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٥٧.

ردّ الخواجة

الخواجة من جهته يرى أن مسألة نفي التركيب والإنقسام عن واجب الوجود، لا تبتني على مسألة التوحيد، وسواءً ثبت التوحيد عن طريق البرهان أو لم يثبت، فإن مسألة نفي التركيب لا علاقة لها بهذا المبحث، وذلك لأن التركيب إنما يستلزم الإمكان الذاتي.

حرفية ما يقوله الخواجة:

«وأقول: المطلوب هناك كون المركّب ممكناً في ذاته وهو ليس بمتعلّق بمسألة التوحيد، والقول بأنه مبني عليه لا يخلو من تعسّف ما وذلك ظاهر»[1].

فالحقيقة أن حاجة الشيء المركب إلى الأجزاء، متلازمة مع إمكان وجود ذلك الشيء. لأنه متىٰ ما وجدت الحاجة وجد الإمكان أيضاً، ومتىٰ لم تكن الحاجة لم يكن الإمكان أيضاً. وذلك كلّه بمعزل عمّا إذا كان عدم الحاجة ناتجاً عن الغنى المطلق ـ أي الوجوب الذاتي ـ أو ناتجاً عن البطلان المطلق ـ أي الإمتناع الذاتي ـ.

فالمركب المحتاج إلى أجزائه لا يمكن أن يكون إلّا ممكناً بالذات. وعليه فهناك منافاة وتعارض بين التركيب والوجوب الذاتي. وفي المقابل فإن البساطة ـ من جميع الجهات ـ متلازمة ومترافقة مع وجوب الوجود.

فمن المحال أن تكون كافة أجزاء المركب واجبة الوجود بالذات، وذلك لأن الرابطة بين وجودات واجبة بالذات متعددة (على فرض موجوديتها) هي الإمكان بالقياس إلى الغير.

خاصة أن تعدد واجب الوجود قد تمّ إبطاله من خلال برهان التوحيد.

على هذا، يتوجب علينا أن نفترض، كما يقول الفخر الرازي، مركباً على أساس أن جزءاً واحداً منه واجب الوجود وسائر أجزائه الأخرى ممكنة الوجود، وهذا بحد ذاته لا يندرج في إطار التركيب، إذ واجب الوجود أساساً ليس لديه قابلية تركيبية مع أي شيء، لا مع واجب وجود آخر (مفروض)، ولا مع أي ممكن الوجود. لهذا فإن إرساء هذه المسألة على مسألة التوحيد لا يخلو من تكلف وتعسف، كما يقول الخواجة.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٥٧.

والأصح أن نفصل هذه المسألة عن مسألة التوحيد وأن نتناولها بشكل مستقل، بحيث نعتبر أن التركيب يستلزم الإحتياج والإمكان من دون أن نتوغل في البحث عمّا إذا كانت أجزاء المـركب واجبة أو ممكنة، هذا على الرغم من وضوح القول بأن وجوب الأجزاء يتعارض مع التركيب.

الفصل الثاني والعشرون
واجب الوجود لا ماهيّة له

النص

إشارة

كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته، على ما اعتبرناه قبل،[١]
فالوجود غير مقوِّم له في ماهيته.[٢]
ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على ما بان.[٣]
فبقي أن يكون من غيره.[٤]

الشرح والتوضيح

لقد أشرنا سابقاً إلى هذه المسألة الّتي كانت محط خلاف بين الخواجة والإمام الرازي، وقلنا هناك إن الفلاسفة على يقين بأن الواجب تعالى لا ماهية له. ولقد أقاموا براهين محكمة بهدف إثبات ذلك، إلّا أن الفخر الرازي يصر من جهته ورغماً عن الفلاسفة على القول بأن واجب الوجود ذو ماهية زائدة على وجوده.

---

(١) المراد هنا ما بيّنه من قبل في منطق الإشارات ضمن باب الإيساغوجي.

(٢) لقد بيّن الشيخ سابقاً ضمن المباحث المنطقية أن الوجود ليس مقوماً للماهية.

(٣) لقد تبيّن لنا سابقاً من خلال المقدمة الثانية لبرهان التوحيد استحالة كون الوجود لازماً للماهية (سواء مع واسطة أو بلا واسطة).

(٤) عندما يكون الوجود داخلاً في قوام ذات الماهية وليس «لازماً لا ينفك عنها» فلابدّ من كونه معلولاً للغير وعرضاً معللاً.

وخلاصة المطلب الوارد في هذه الإشارة هي: «وجود الواجب إما عين الذات (أي ذات الواجب) وإما ليس عين الذات. فإذا كان عين الذات فهو المطلوب، وأما إذا لم يكن عين الذات وكان زائداً عليها من دون أن يكون له دخل في قوام الماهية (أي ماهيته) فهو عندئذٍ ـ أي وجود الواجب ـ إما من لوازم الماهية أو من العوارض المفارقة لها. وكلا الأمرين محال. ممّا يعني أيضاً استحالة أصل الفرض، أي المغايرة بين ذات الواجب ووجوده. أما أن الوجود لا يمكن أن يكون لازماً للذات، فقد أقيم الدليل على ذلك في فصل سابق استهله الشيخ الرئيس بالجملة التالية: «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء...»[١]، أما بالنسبة لعدم امكانية كون الوجود عرضاً مفارقاً فبدليل أن كل عرض مفارق إنما يحتاج إلى جاعل، وهذا ما يتنافى مع وجوب الوجود. ولقد تمّت معالجة هذا المطلب على نحو مفصل من قبل الملّا هادي السبزواري صاحب مقولة «الحق ماهيته إنيته». وكلام الشيخ الرئيس في هذا المجال ـ إضافة إلى كلام السبزواري ـ لا يخلو من إشكالات وصدر المتألهين من جهته تعرض للإشكالات الّتي يمكن أن تثار على كلام الشيخ الرئيس والّتي لا يسع المقام لذكرها ها هنا، علماً أن للملّا صدرا بياناً ورأياً آخر حول هذا المطلب».[٢]

وفي سبيل شرح وتوضيح هذه الإشارة نقول: وجود الواجب بالنسبة لذات (لماهية) وجود الواجب له أربع حالات:

١ ـ أن يكون وجود الواجب عين ذاته، وهذا الفرض هو المطلوب، وسيتبيّن لنا صحة هذا الإفتراض عن طريق بطلان الإفتراضات الأخرى.

٢ ـ أن يكون وجود الواجب جزءاً لذاته، ومن البديهي أن جزء الذات إذا كان جزءاً عقلياً فهو جنس أو فصل. وإذا كان جزءاً خارجياً فهو جزء لشيء مركب من مادة وصورة في حال تقدم أحد الجزءين وتأخر الآخر، وجزء لشيء مركب من عناصر في حال تقدم كافة الأجزاء. ولقد تبيّن لنا من خلال الفصل السابق بطلان احتمال تركب واجب الوجود من أجزاء.

---

(١) الفصل الثامن عشر.

(٢) مجموعة آثار الشهيد مطهري، المجلد السابع، ص ٤٣.

٣ ـ أن يكون وجود الواجب لازماً لذاته، وهذا الفرض باطل أيضاً، طبقاً لما تمّ إثباته في المقدمة الثانية من برهان التوحيد لأنه يستلزم كون الماهية علّة للوجود.

٤ ـ أن يكون وجود الواجب عرضاً مفارقاً لذاته. وهذا الفرض بديهي البطلان، لأنه يستلزم أن يكون وجود واجب الوجود معلولاً للغير، وهذا ما يتنافى مع وجوب الوجود.

إشكال للفخر الرازي

يقول الشيخ الرئيس في هذا الفصل: **«كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ـ على ما اعتبرناه من قبل ـ فالوجود غير مقوم له»**.

الفخر الرازي يطرح إشكالاً في مقابل كلام الشيخ الوارد أعلاه فيقول: لا فرق بين القول بأن: «الوجود ليس داخلاً في ذاته» والقول بأن «الوجود ليس مقوماً لماهيته». وعليه، لا فرق بين المقدم والتالي في القضية الواردة في كلام الشيخ، فتصبح تلك القضية كأننا نقول: **«كل ما لا يكون الوجود جزء ذاته، فالوجود ليس جزء ذاته»**[1].

لكن الخواجة من جهته يقرر عبارة الشيخ على نحو آخر لا يلزم منه أن يكون تالي القضية تكراراً لمقدّمها، فيقول:

«الداخل في مفهوم ذات الشيء، إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته، وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق»[2].

وعلى هذا الأساس، فعندما نقول: الوجود ليس داخلاً في مفهوم ذات الشيء، فذلك يقال سواء أكانت الماهية بتمامها أو بجزئها. أما عندما نقول: الوجود ليس مقوماً للماهية، فذلك يعني كون الوجود عارضاً للماهية. وبالتالي يصبح مؤدى تلك القضية كالتالي: «لو لم يكن الوجود عين ذات الماهية أو جزءها لكان بالتأكيد عارضاً عليها»، فهناك تلازم بين عدم كون الوجود عين الذات أو جزء الذات وبين كونه عارضاً عليها، سواءً أكان عرضاً لازماً أو عرضاً مفارقاً.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ـ ج ٣ ص ٥٧ (حاشية).

(٢) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٥٨.

وبهذا الترتيب، نستطيع أن نؤلف من خلال ما تقدم قياساً من الشكل الأول لنحصل على النتيجة المطلوبة وهو كالتالي:

كل أمر لا يكون الوجود ذاتياً له، فإن الوجود عارض له (صغرىٰ).

كل أمر يكون الوجود عارضاً له، فوجوده من ناحية الغير (كبرىٰ).

كل أمر لا يكون الوجود ذاتياً له، فوجوده من ناحية الغير (نتيجة).

بالنسبة للصغرى يتوجب الإلتفات إلى أنه إذا كان الوجود عين الذات، فذلك يستلزم تحقق المطلوب، وأما إذا كان الوجود جزء الذات. فذلك يستلزم التركيب في الذات، ولقد تمّ سابقاً إبطال هذا الفرض، وعليه بقي أن يكون الوجود زائداً على الذات، سواء أكان عرضاً لازماً أو عرضاً مفارقاً.

وأما بالنسبة للكبرى فلابدّ من الإلتفات إلى أنه إذا كان الوجود الزائد على الذات عرضاً لازماً (للذات)، فهذا أمر غير مقبول، بدليل ما تقدم إثباته عن طريق المقدمة الثانية من برهان التوحيد. ممّا يعني أنه لم يبق من احتمال سوى كون الوجود عرضاً مفارقاً للذات. وهنا نستنتج أن الوجود الّذي يكون عرضاً مفارقاً للماهية، إنما يكون معلولاً للغير.

والآن فلنعكس نتيجة القياس عن طريق عكس النقيض:

نتيجة القياس هي: «كل ما لا يكون الوجود ذاتياً له، فوجوده من ناحية الغير» وعكس نقيض هذه القضية ـ النتيجة، هو: «كل ما يكون وجوده من ناحية الغير، فوجوده ليس ذاتياً له».

فمع الأخذ بعين الإعتبار لعكس نقيض النتيجة، يحصل لدينا المطلوب. وعليه، فإن واجب الوجود لا ماهية له، لأنه لو كان ذا ماهية لكان معلول الغير، وهذا يتنافى مع كونه واجب الوجود.

وعكس النقيض المذكور نستطيع أن نجعله كبرى لقياس يتشكل على النحو التالي:

واجب الوجود، وجوده ليس من ناحية الغير.[1] (صغرى).

---

(١) يجب افتراض هذه القضية على أنها موجبة معدولة المعمول حتّى لا تكون صغرى سالبة.

كل ما لا يكون وجوده من ناحية الغير، فوجوده ذاتي له (كبرى).

واجب الوجود، وجوده ذاتي له (نتيجة).

فذاتية وجود الواجب للواجب، لا تعدو حالتين: الأولى أن يكون وجود الواجب جزء ذاته، والثانية أن يكون وجوده عين ذاته.

وبما أننا لا نستطيع القول بأن وجود الواجب جزءً لذاته، نظراً للتركيب اللّازم من ذلك، لذا لا سبيل سوى القول بأن وجود الواجب عين ذاته.

ونظراً لأن القياس الثاني قد أوصلنا إلى النتيجة المطلوبة عن طريق عكس النقيض، فنحن إذاً نستطيع الإستناد إلى ذلك القياس والإستغناء عن استخراج بعض الفروض من صغرى وكبرى القياس الأول.

فنحن في مطلق الأحوال بحاجة إلى القياس الثاني، لأن القياس الأول يؤدي بنا فقط إلى النتيجة التالية: «كل ما ليس الوجود ذاتياً له، فوجوده من ناحية الغير». وبما أن هذه النتيجة ليست هي المطلوبة بحد ذاتها، لذا كان لزاماً علينا الإستفادة من عكس نقيضها بهدف الوصول إلى النتيجة المطلوبة.

يقول الخواجة:

«والمقصود أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الّذي لا يوجد إلّا في العقل»[1].

الحقيقة أن الخواجة يهدف في كلامه إلى الإجابة على إشكال مستتر يكمن في ما يلي: ما يفهم من كلام الشيخ الرئيس أن الوجود عين ذات الواجب، هذا في حين أن ما ذُكر سابقاً هو كون الوجود لازماً خارجياً، وهنا ثمة سؤال: ألا يتنافى هذان المطلبان مع بعضهما البعض؟

يقول الخواجة في ردّه على هذا الإشكال (السؤال) المستتر: الأمر الّذي هو عين ذات الواجب عبارة عن الوجود الخاص الّذي هو مبدأ لكافة الموجودات. وأما ما هو لازم خارجي فهو عبارة عن الوجود المفهومي المشترك. فالوجود الأول هو نفس العينية والخارجية والحقيقة المتحققة في الخارج، وفي الأساس لا يوجد حقيقة سوى العينيّة

---

(١) المصدر نفسه.

والخارجية الّتي يستحيل تحققها في الذهن. وأما الوجود الثاني (أي المشترك المفهومي) فهو ليس له إلّا حقيقة الكينونة في الذهن والتحقق الذهني. ومن المحال تحصله في الخارج. إذن الوجود الأول حقيقته هي نفس التعيّن ولا يمكن كونه مشتركاً بأي وجه من الوجوه، بينما الوجود الثاني حقيقته هي أنه مفهوم ولازم خارجي لكافة الحقائق العينيّة والوجودية ومشترك فيما بينها.

لهذا، فإن الخواجة عبر قائلاً: «لا الوجود المشترك الّذي لا يوجد إلّا في العقل بل الوجود الخاص الّذي هو المبدأ الأول لجميع الموجودات».

الفصل الثالث والعشرون
واجب الوجود ليس بجسم ولا بجسماني

النص

تنبيه:

كل متعلّق الوجود بالجسم المحسوس، يجب به لا بذاته.[1]

وكل جسم محسوس فهو متكثّر:

بالقسمة الكمّية.

وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة.[2]

وأيضاً كل جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه، أو من غير نوعه إلّا بإعتبار جسميته.[3]

فكل جسم محسوس، وكل متعلّق به معلول.[4]

الشرح والتوضيح

إن إحدى الصفات السلبية لواجب الوجود ـ والّتي تؤدي إلى سلب نقص الجسمية والجسمانية عنه ـ هي أن الواجب تعالى ليس بجسم ولا بجسماني.

---

(١) هذه الجملة تمثل دليلاً على عدم جسمانية واجب الوجود.

(٢) هذه الجملة تمثل الدليل الأول على عدم جسمية واجب الوجود.

(٣) هذه الجملة تشكل الدليل الثاني على عدم جسمية واجب الوجود.

(٤) أما هذه الجملة فهي حصيلة ونتيجة البحث. إذ عندما يكون الجسم والجسماني معلولين فكيف يمكن أن يكون واجب الوجود كذلك أيضاً.

ولقد ورد في الطبعة المصرية: «وكل جسم». بينما ورد في الطبعات الأخرى: «فكل جسم»، وعلى ما يبدو فإن القول الثاني أصح.

فالجسم هو الجوهر الّذي يختص بثلاثة أبعاد متقاطعة، أما الجسماني فهو العوارض الّتي تلحق الجسم، مثل: البياض والسواد، الصغر والكبر.

فالشيخ الرئيس في هذا الفصل بصدد نفي الجسمية والجسمانية عن واجب الوجـود تعالى، ولقد أقام أدلة مستقلة على كل واحد من ذينك المدعين.

١ ـ واجب الوجود ليس بجسماني

يقول الشيخ في هذا المجال: «**كل متعلّق الوجـود بـالجسم المحسـوس، يجب بـه لا بذاته**». بمعنى أن كل ما يكون وجوده متعلقاً بجسم محسوس، فهو ليس واجباً بذاته، بل يكون واجباً بالجسم.

ومن البديهي أن الأعراض تابعة إلى الجواهر في وجودها، ولا يمكن أن تكون قائمة بالذات. لهذا، فإن الشيخ الرئيس قد أدرج هذا الفصل تحت عنوان «تنبيه».

وإذا كنّا سنورد بعض الأدلة في سبيل إثبات المدعى في هذا الفصل، فذلك إنما مـن باب الإستدلال التنبيهي وليس الإستدلال البرهاني. لأن الفائدة المترتبة في هذا المجال ليست بالأمر النظري، أو بالأمر المجهول الّذي يتوجب الكشف عنه. بل هي لإلفات نظر الغافلين وتنبيه أذهانهم.

والآن نورد استدلالاً مستوحى من كلام الشيخ الرئيس ـ لإثبات أن الواجب غير جسماني ـ ضمن قالب قياسي من الشكل الثاني، وقد نظم كالتالي:

واجب الوجود بالذات، ليس واجب الوجود بالغير (صغرى).

كل ما هو جسماني، فهو واجب الوجود بالغير (كبرى).

وعن طريق حذف الحد الأوسط الّذي يشغل مقام المحمول في كلا المقدمتين، نستنتج ما يلي: واجب الوجود بالذات ليس بجسماني (نتيجة).

ومع الأخذ بعين الإعتبار لمسألة استحالة كون الأعراض واجبة بالذات، بل لابدّ من كونها جميعاً ممكنة بالذات على الدوام، لذا، لا يبقى مجال للشكّ في أن واجب الوجـود ليس فيه شيء من الأعراض الجسمانية.

الأعراض على قسمين

يقول الخواجة الطوسي: «ومتعلّق الوجود به ينقسم إلى ما لا يتعلّق وجوده به فقط وهو معلولاته، أعني كمالاته الثانية. وإلى ما يتعلّق وجوده بـه وبـغيره وهـو سـائر الأعراض الجسمانية، والأول يجب بالجسم المحسوس فقط، والثاني يجب به وبغيره. لكن يصدق عليه أن يقال يجب به لأنه لا ينافي قولنا: ويجب بغيره أيضاً»[١].

فحوى كلام الخواجة هو أن الأعراض تنقسم إلى قسمين: الأول هو ما يكون من الكمالات الثانية للجسم ومعلولاً له، بحيث لا يكون هذا الطرز من الأعراض معلولاً إلّا للجسم. والثاني هو ما يكون معلولاً للجسم بإعتبار الحلول في الجسم، لكـنه يكـون معلولاً ـ من جهة أخرى ـ لغير الجسم بإعتبار أنه من الأعراض الغـريبة وليس مـن اللوازم الّتي لا تنفك عن الجسم، والجامع المشترك بين القسمين المذكورين هو أن كـل واحد منهما متعلّق بالجسم ولا تحقق له من دون الجسم.

والسبب الّذي دفع الخواجة إلى تناول أقسام الأعراض يكمن في أن الفـخر الرازي طرح إشكالاً في هذا المجال وسوف نقوم في ما يلي بعرض إشكاله والرد عليه.

إشكال الفخر الرازي

يقول الفخر الرازي ما مضمونه: ليس صحيحاً ما ذهب إليه الشيخ الرئيس من القول بأن الأعراض واجبة من خلال تعلّقها بالجسم المحسوس، لأن ذلك يقتضي أن يكـون وجوب الأعراض بواسطة الجـسم. هـذا في حـين أن الأعـراض محـتاجة إلى الجـسم فحسب، من دون أن يكون وجوبها بواسطته، بل إن وجـوبها نـاتج عـن جمـلة مـن الأسباب. فإذا كان وجوب الأعراض بالجسم، فمن المحال أن تـتغير الأعـراض ويـبقى الجسم ثابتاً. بل لكان تغيّر الأعراض تابعاً لتغيّر الجسم، وذلك بإعتبار أن المعلول تابع للعلّة في الثبات والتغيّر.[٢]

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩ (الحاشية).

ردّ الخواجة

يقول الخواجة ـ رداً على الفخر الرازي ـ ما مضمونه: ليس صحيحاً أن كافة الأعراض محتاجة إلى الجسم وواجبة بالأسباب الخارجية، بل هناك مجموعة من الأعراض والّتي تعتبر من الكمالات الثانية للجسم، إنما تتعلّق بالجسم فحسب. كما إن وجوبها يتعلّق بالجسم فقط. وهكذا نوع من الأعراض لا يسعنا سوى اعتبارها تابعة لموضوعاتها من حيث الثبات والتغيّر. أما المجموعة الأخرى من الأعراض والّتي ليست من الكمالات الثانية للجسم. فهي أيضاً متعلّقة بالجسم ومحتاجة إليه ـ لأنها غير قابلة للتحقق من دون موضوع ـ لكنها متعلّقة كذلك بعلّة خارجية ومحتاجة إليها وذلك لأن الجسم مجرد علّة قابلية بالنسبة لها.

لذا، فإن هذه المجموعة بحاجة إلى علّة فاعليّة لأنها ـ المجموعة ـ لا يمكن تحققها من دون تلك العلّة.

والمهم في الأمر هو أن وجوب الأعراض ـ في المجموعتين ـ إنما يكون بواسطة الجسم، ففي المجموعة الأولى، الجسم يهب الوجوب للأعراض منفرداً، بينما في المجموعة الثانية، فإن الجسم شريك (وجزء) في العلّة المعطيّة الوجوب والتحقق للأعراض.

على هذا، ما المانع من اعتبار الجسم موجباً للأعراض في كلا الحالتين؟ وذلك على الرغم من أن الجسم في إحدى الحالتين يوجب العروض لوحده، بينما في الحالة الأخرى يوجبه بمشاركة العلّة الفاعلية.[١]

٢ ـ واجب الوجود ليس بجسم

لقد اعتمد الشيخ الرئيس على طريقتين في سبيل إثبات أن الواجب ليس بجسم، ويجدر التأكيد هنا أن ما أثبته الشيخ الرئيس في هذا المجال لا يندرج في إطار الإثبات الحقيقي، بل هو مجرد تنبيه للحؤول دون الوقوع في أي التباس أو غفلة.

الطريقة الأُولى تكمن في عدم انقسام واجب الوجود في المعنى والكم، أما الطريقة الثانية فتكمن في عدم التشاكل النوعي لواجب الوجود (أي واجب الوجود لا مشاكل له نوعياً)، وفيما يلي سوف نستعرض كلا الطريقتين طبقاً لما ورد في كلام الشيخ.

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٩.

ألف ـ عدم إنقسام واجب الوجود في الكم والمعنى

نستطيع أن نستخلص من الطريقة الأولى الّتي اعتمدها الشيخ قياساً ـ أورده الخواجة الطوسي ـ من الشكل الثاني، ويتشكّل كالتالي:

واجب الوجود غير قابل للإنقسام في المعنى والكم (صغرى).

كل جسم فهو قابل للإنقسام في المعنى والكم (كبرى).

إذن، واجب الوجود ليس بجسم (نتيجة).

١ ـ توضيحات حول كبرى القياس

صغرى القياس مقبولة ومسلمة، وذلك لأن الجسم مركب بلحاظ المعنى والذات من هيولى وصورة. ولقد تمّ إثبات هذا المطلب في حينه. يضاف إلى ذلك أن الجسم الطبيعي معروض للجسم التعليمي على الدوام. حتّى أن صدر المتألهين يعتقد بأن الجسم التعليمي من العوارض التحليلية للجسم الطبيعي. وعليه، فمن المحال أن ينفك العارض والمعروض عن بعضهما. فالجسم التعليمي كمّية ذات أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، وذلك لأن الكمّية إما أن تكون كمّية سارية في جهة واحدة، أو كمّية سارية في جهتين، أو كمّية سارية في ثلاث جهات.

في الحالة الأولى تسمى الكمّية خطاً، وفي الحالة الثانية سطحاً، وفي الحالة الثالثة جسماً تعليمياً. فالخط عارض للسطح، والسطح عارض للجسم التعليمي، والجسم التعليمي عارض للجسم الطبيعي، ولا ريب أن كل تلك الأمور عوارض تحليلية لمعروضاتها.

نتيجة ما تقدم هي أن كل جسم تعليمي إنما قابل للإنقسام، وبما أن الجسم التعليمي عارض للجسم الطبيعي، لذا، فهو ـ أي الجسم التعليمي ـ من العوارض التحليلية للجسم الطبيعي. ممّا يعني استحالة كون الجسم مُبرأً وخالياً من قابلية الإنقسام الكمّي.

٢ ـ توضيحات حول صغرى القياس

أما بالنسبة لصغرى القياس، فقد أعطينا ما يكفي من التوضيحات ـ على مدى الفصلين السابقين ـ فيما يتعلّق بنفي التركيب والإنقسام عن واجب الوجود. حيث تبيّن لنا هناك أنه لو كان واجب الوجود متشكّلاً من أجزاء، لكانت بعضها أو كلّها متقدّمة عليه،

وبالتالي للزم من ذلك أن يكون واجب الوجود متأخراً والأجزاء أو بعضها متقدّمة. يضاف إلى ذلك أن الرابطة بين الشيء وأجزائه قائمة من دون شكّ على أساس التقويم والتقوّم. ممّا يعني كون واجب الوجود ـ في حال إنقسامه وتركّبه ـ المفترض كونه مقوماً لسائر الموجودات، متقوماً بأجزاء، وهذا يتنافى مع الشأنية المقدّسة لذات الواجب تعالى.[1]

يقول الشيخ الرئيس في هذا المجال:

«فكل جسم محسوس فهو متكثّر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية، إلى هيولى وصورة».

ويعقب الخواجة على كلام الشيخ فيقول:

«المقصود بيان أن كل جسم ممكن، وكبرى القياس قوله: «فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم»[2].

ويلاحظ هنا أن المحاكم اعتبر جملة «واجب الوجود لا ينقسم في الكم ولا في المعنى» صغرى القياس، بينما اعتبرها الخواجة كبرى القياس. وبما أن الخواجة قد استند في شرحه لكلام الشيخ الرئيس إلى كون الجسم ممكناً، فهو أورد القياس على النحو التالي:

كل جسم قابل للإنقسام في المعنى والكم (صغرى).

واجب الوجود غير قابل للإنقسام في الكم والمعنى (كبرى).

ليس ثمّة جسم بواجب الوجود (نتيجة).

فهذا القياس من الشكل الثاني، والفرق بينه وبين قياس المحاكم هو أن الصغرى في قياس المحاكم تشغل مقام الكبرى في قياس الخواجة، وكبرى قياس المحاكم تشغل مقام الصغرى في قياس الخواجة، فالمحاكم يستنتج في قياسه أن واجب الوجود ليس بجسم، بينما يستنتج الخواجة في قياسه أن لا شيء من الأجسام بواجب الوجود.

وهنا ثمّة سؤال يطرح وهو: أي من النتيجتين أكثر قرباً وملامسة للمطلوب؟ على ما

---

(١) تمّ عرض هذه التوضيحات وفق الترتيب الّذي أورده المحاكم لصغرى القياس وكبراه (المصدر نفسه).

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

يبدو فإن نتيجة قياس الحاكم أكثر تحقيقاً للمطلوب، لا بل هي المطلوب بعينه. هذا في حين أن نتيجة قياس الخواجة لابدّ فيها من الإستفادة من قاعدة عكس النقيض حتّى تؤدي إلى المطلوب.

فنتيجة قياس الخواجة هي: «ليس ثمة جسم بواجب الوجود» (بل ممكن الوجود) وعكس نقيض هذه القضية هو: بعض الأشياء الممكنة الوجود أجسام.

هنا تجدر الإشارة إلى أن نقيض «واجب الوجود» هو «لا واجب الوجود» ونقيض الجسم هو «لا جسم». و «لا واجب الوجود» يعم ويشمل ممكن الوجود وممتنع الوجود. وبما أن الجسم يتّصف بالإمكان دون الإمتناع، لذا، استخدمنا «ممكن الوجود» بدلاً من «لا واجب الوجود». ونظراً لأن عكس نقيض السالبة الكلّية هو سالبة جزئية. ولأن «لا جسم» الّذي يشغل مقام المحمول في القضية المعكوسة إنما هو منفي وغير مثبت، من هنا، قمنا ببيان عكس النقيض (الوارد أعلاه) على نحو الإثبات بناء على أن نـفي النـفي يؤدي إلى الإثبات.

ولو أردنا استعراض عكس النقيض كما هو، ومن دون أي تدخّل أو تصرّف لقلنا: «بعض الأشياء الّتي «لا واجبة» ليست «لا جسم»، ولتبسيط هذه القضية استعضنا عنها بالنتيجة ـ القضية الواردة في قياس الخواجة وهي: «ليس ثمة جسم بواجب الوجود».

ويمكن تشكيل قياس الخواجة على نحو آخر كالتالي:

كل جسم ممكن (صغرى).

واجب الوجود ليس بممكن (كبرى).

ليس ثمة جسم بواجب الوجود (نتيجة).

فمع أن هذا القياس لا يختلف بلحاظ النتيجة والشكل عن القياس السابق الّذي أورده الخواجة، إلّا أنهما يختلفان بلحاظ الصغرى والكبرى، وخاصة بلحاظ الحد الأوسط. ولإثبات صغرى هذا القياس نقول:

كل جسم غير قابل للإنقسام في الكم والمعنى (صغرى) وكل ما هو قابل للإنقسام في الكم والمعنى فهو ممكن (كبرى) إذن، كل جسم فهو ممكن (نتيجة).

أما لإثبات الكبرى فنقول:

واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم (صغرى) وكل ما لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فهو ليس بممكن (كبرى) إذن، واجب الوجود ليس بممكن (نتيجة).

فنتيجة هذا القياس هي عين نتيجة القياس السابق ـ أي النحو الآخر من قياس الخواجة ـ لناحية المعنى، ولكي تكون منطبقة بالتمام على المطلوب، لا سبيل سوى استخدام قاعدة عكس النقيض مرة أخرى.

وهنالك طريقة أخرى لإثبات الصغرى الواردة أعلاه (أي قضية كل جسم ممكن) في قياس الخواجة فنقول: الجسم مركب (صغرى) وكل مركب ممكن (كبرى). إذن، كل جسم ممكن (نتيجة). فلإثبات صغرى القياس، أي كون الجسم ممكناً، مرة توسلنا بالإنقسام، ومرة أخرى بالتركيب.

ب ـ عدم التشاكل النوعي في مورد واجب الوجود

في سبيل توضيح هذا الإستدلال (أي عدم التشاكل النوعي...) لابدّ ابتداء من ذكر مقدمة وهي أن الجسم على نوعين: أحدهما الجسم الفلكي، والآخر الجسم العنصري. فالجسم الفلكي عبارة عن نوع ينحصر في فرد، وذلك بإعتبار أنه غير قابل للخرق والإلتئام. وبإعتبار أن مادته ـ ولو بسبب مانعية الصورة ـ غير قابلة للفصل والوصل. إذ بناء على الهيئة القديمة، فإن الأفلاك التسعة يعتبر كل واحد منها نوعاً ينحصر في فرد، فكل تلك الأفلاك ليست أفراد نوع واحد، لذا فهي تشترك في الجنس وليس في النوع.

أما الجسم العنصري، فهو نوع لا ينحصر في فرد، وذلك بإعتبار أنه قابل للخرق والإلتئام، ومادته أيضاً ليس ثمة ما يمنعها من الفصل والوصل، لهذا فإن الجسم العنصري عبارة عن نوع له أفراد متعددة.

مهما يكن من أمر، فإنا إذا اعتبرنا الجسم طبيعة جنسية وماهية مبهمة، فـفي هـذه الحالة تكون الأجسام العنصرية وكل واحد من أجسام الأفلاك التسعة أنواعاً له، أما إذا اعتبرنا الجسم طبيعة نوعية وماهية محصلة، ففي هذه الحالة تكون الأجسام العنصرية والأفلاك التسعة أفراداً له.

فلا مانع على أي حال من أن نعتبر الجسم طبيعة نوعية وماهية محصلة، بحيث نعتبر

الجسم العنصري والأجرام الفلكية أنواعاً له (للجسم) من دون أن نعتبرهما (أي الجسم العنصري والأجرام) أفراداً له. لأنه في ظل اعتبار الجسم طبيعة نوعية وماهية محصلة، فهو عندئذٍ نوع إضافي وليس نوعاً حقيقياً، ومتى ما كان نوعاً اضافياً، فهو بالنسبة لما فوقه نوع وبالنسبة لما تحته جنس، فيكون الجوهر في هذه الحالة هو الجنس الّذي فوق الجسم. أما الأجسام الفلكية والعنصرية فتكون هي الأنواع الّتي تحته.

بعد التعرض لهذه المقدمة، ننتقل الآن إلى بيان استدلال الشيخ الرئيس الّذي استدل به ـ عن طريق عدم التشاكل النوعي في مورد واجب الوجود ـ على عدم كون الواجب تعالى جسماً.

يقول الخواجة في سياق تقرير استدلال الشيخ:

«وتقدير الكلام أن كل جسم نوعي فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك أو من نوعه بإعتبار جسميته، وهذه القضية صغرى البرهان، وكبراه ما مرّ وهي: إن كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه فهو معلول»[1].

لتوضيح المطلب نستعرض أولاً الصغرى والكبرى، الواردتين في كلام الخواجة، على النحو التالي:

كل جسم، فستجد جسماً آخر مشاكلاً له من نوعه (صغرى).

كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه فهو معلول (كبرى).

كل جسم فهو معلول (نتيجة).

١ ـ توضيح الصغرى:

يقول الخواجة في شرحه للصغرى ما مضمونه:

«كل جسم إذا كان جسماً عنصرياً، فلابدّ من وجود جسم آخر من نوعه. أما إذا كان جسماً فلكياً ـ والّذي ينحصر نوعه في فرد ـ فلابدّ في هذه الحالة من أن نجد جسماً آخر من غير نوعه. طبعاً هذا في حال أخذنا الجسم بما هو جنس حيث يكون ـ في هذا المورد ـ ما تحته طبائع نوعية. أما إذا أخذنا الجسم بما هو نوع محصل، في هذا المورد

---

(١) المصدر نفسه.

لابدّ من أن نجد لكل جسم على الإطلاق جسماً آخر من نوعه».

ثمّ يقول:

فمعنى لفظة إلّا من قوله «إلّا بإعتبار جسميته» ناقض لمعنى النفي في قوله «أو من غير نوعه»[1].

فما يريد الخواجة قوله هو أن ذلك الإستثناء مفرغ، لأن كلمة «غير» تفيد معنى النفي. وكلّما كان هناك استثناء مفرغ بعد نفي، فإن مفاد الكلام يصبح معنى إيجابياً. مثل: «ما جاء إلّا زيد». فهذه الجملة تفيد معنى مجيء زيد وحيداً. وعليه فإن عبارة الشيخ: «أو من غير نوعه إلّا بإعتبار جسميته» إنما تعني: «أو من نوعه بإعتبار جسميته».

كما لابدّ من الإلتفات إلى ملاحظة أخرى وهي أن عبارة الشيخ الّتي يقول فيها: «وأيضاً كل جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك أو من غير نوعه إلّا بإعتبار جسميته» إنما الهدف منها الإشارة إلى صغرى القياس، وذلك بناء على أخذ الجسم بما هو طبيعة جنسية مبهمة. فالقسم الأول من العبارة يتعلّق بالجسم العنصري، بينما القسم الثاني منها يتعلّق بالجسم الفلكي، وفي مطلق الأحوال فإن كلا الجسمين، أي العنصري والفلكي، يندرجان تحت الطبيعة الجنسية المبهمة.

٢ ـ توضيح الكبرىٰ:

كبرى البرهان كما مرّ معنا هي: «كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه فهو معلول».

والسؤال هنا، لماذا معلول؟ في الجواب على ذلك نقول: لقد وضّحنا سابقاً أنه إذا كان هناك أمور متعددة تندرج تحت نوع واحد، فإن كثرة وتعدد تلك الأمور إنما تتعلّق بشيئين: العلّة القابلية والعلّة الفاعلية، إذ الطبيعة المتكثّرة الأفراد يستحيل أن يكون تعددها وتكثّرها من ناحية ذاتها، بل لابدّ من أن يكون التكثّر والتعدد من ناحية غيرها. وبهذا اللّحاظ يتوجب كون الطبيعة المتكثّرة الأفراد ممكنة ومعلولة للغير.

٣ ـ توضيح النتيجة:

كما تبيّن لنا فإن نتيجة القياس هي: «كل جسم فهو معلول». هذا مع العلم أن

---

(١) المصدر نفسه.

المطلوب منّا بالضبط هو الوصول إلى النتيجة التالية: «واجب الوجود ليس بجسم». لهذا يلزمنا التصرّف وتشكيل القياس التالي بهدف الوصول إلى النتيجة المطلوبة:

واجب الوجود غير معلول (صغرىٰ).

كل جسم فهو معلول (كبرىٰ).

واجب الوجود ليس بجسم (نتيجة).

فهنا نلاحظ أن نتيجة القياس الأوّل قد شغلت مقام الكبرى في هذا القياس الجديد. كما اعتبرنا صغرى هذا القياس (أي واجب الوجود غير معلول) قضية بديهية ومسلّمة.

فمع الإلتفات إلى صغرى وكبرى القياس الجديد، نستطيع أن نصل إلى النتيجة المطلوبة والنهائية. بحيث لو لم يتمّ تشكيل هذا القياس لما تسنّى لنا الوصول إلى المطلوب.

يختم الشيخ الرئيس هذا الفصل بقوله: «فكل جسم محسوس، وكل متعلّق به معلول». كنتيجة لما ورد فيه من مقدّمات.

والخواجة من جهته يعقب على ذلك بقوله: «وهو الحاصل من الفصل وتبيّن أن الواجب ليس بجسم ولا متعلق به».

الفصل الرابع والعشرون
واجب الوجود ليس مركّباً من أجزاء حدِّيّة

النص

إشارة

واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود.[1]

وأما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء؛ أعني الأشياء الّتي لها ماهية، لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها.[2]

فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي؛ فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته.[3]

فذاته ليس لها حد إذ ليس لها جنس وفصل.[4]

---

(١) الغرض من هذه العبارة الإشارة إلى أن واجب الوجود لا يشارك شيئاً في ماهيته.

(٢) المراد هنا أن الإشتراك في الوجود لا يستلزم الإشتراك في الماهية.

(٣) بما أن واجب الوجود لا يشارك شيئاً في معنى جنسي أو فصلي، لهذا فهو أيضاً لا يمتاز عن أي شيء في معنى جنسي أو فصلي.

(٤) بما أن واجب الوجود لا جنس له أو فصل، لذا، فهو لا حدّ له.

الشرح والتوضيح

لقد تحدّثنا سابقاً عن أقسام التركيب، حيث تبيّن لنا هناك أن التركيب على خمسة أقسام وهي:

١ ـ مركب من أجزاء خارجية، أي من صورة ومادة خارجيتين.

٢ ـ مركب من أجزاء كمّية.

٣ ـ مركب من أجزاء حدية أي من جنس وفصل.

٤ ـ مركب من أجزاء ذهنية، أي من صورة ومادة عقليتين.

٥ ـ مركب من كمال ونقص، أو وجدان وفقدان.

فواجب الوجود بسيط ولا سبيل لأي وجه من وجوه التركيب إلى ذاته.

يقول العلّامة الطباطبائي:

«وقد تقدّم أن الواجب تعالى لا ماهية له، فليس له حد، وإذ لا حد له فلا أجزاء حدّية له من الجنس والفصل. وإذ لا جنس له ولا فصل له فلا أجزاء خارجية له من المادة والصورة الخارجيتين لأن المادة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا، وكذا الأجزاء الذهنية له من المادة والصورة العقليتين وهما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجية كالأعراض وبالجملة لا أجزاء حدّية له من الجنس والفصل ولا خارجية من المادة والصورة الخارجيتين ولا ذهنية عقلية من المادة والصورة العقليتين» [1].

فإذا لم يكن لواجب الوجود أجزاء خارجية وذهنية وحدّية، فذلك يعني أنه ليس من سنخ الماهيات الجوهرية والعرضية، ممّا يعني أيضاً أن لا أجزاء مقدارية له. وإذا لم يكن لواجب الوجود ماهية، فيتوجب كونه وجوداً بسيطاً صرفاً وجامعاً لكافة الكمالات على نحو البساطة، وعليه، فهو ـ تعالى ـ ليس مركباً من نقص وكمال.

يقول العلّامة في مورد تنزيه الواجب تعالى عن الماهية:

«وقد تقدّمت المسألة في مرحلة الوجوب والإمكان وتبيّن هناك أن كل ما له ماهية

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ٤.

فهو ممكن. وينعكس (عن طريق عكس النقيض) إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهية له، فالواجب بالذات لا ماهية له، وكذا الممتنع بالذات»[١].

ولقد أقمنا سابقاً أدلة متعددة على أن الواجب تعالى لا ماهية له، حيث لم يكن هناك أمامنا من خيار سوى طرح تلك الأدلة في مقابل الشبهات الّتي طرحها الفخر الرازي والّتي أصرّ من خلالها على أن للواجب تعالى ماهية.

لقد استعرض الشيخ الرئيس من خلال بعض المباحث السابقة بعض الخواص المتعلّقة بواجب الوجود وبيّن لنا هناك تلك الخواص عن طريق استدلالات تبتني على نفي التركيب من الأجزاء الخارجية والمقدارية عن ذاته تعالى، وهو في هذا الفصل ينتقل إلى البحث حول نفي التركيب من الأجزاء الحدّية عن ذات واجب الوجود.

ولو أن الشيخ جعل مبحث نفي الماهية عن واجب الوجود تعالى مقدماً، لكان بمقدوره الإستنتاج من ذلك مباشرة نفي كافّة أقسام التركيب (أي التركيب من الأجزاء الخارجية والعقلية والحدّية والمقدارية إضافة إلى التركيب من الكمال والنقص) عن ذات واجب الوجود تعالى، والعلّامة الطباطبائي ـ ره ـ من جهته اعتمد هذا الإسلوب، حيث أثبت أوّلاً أن الواجب تعالى لا ماهية له، ليخلص من خلال ذلك إلى نفي الأجزاء الحدّية عنه، لكنه لم يستخدم ذلك لنفي التركيب من الأجزاء الأخرى عن الواجب.

وأما القاعدة الّتي التزم بها العلّامة بهدف نفي الماهية عن الحق تعالى، فهي قاعدة لزوم الإمكان للماهية، وقد عبّر السبزواري عنها بقوله:

قد لزم الإمكان للماهية وحاجة الممكن أولية[٢]

على هذا، نستطيع أن نقول إنطلاقاً من قاعدة لزوم الإمكان للماهية: كل ما له ماهية فهو ممكن، ثمّ نعكس هذه القضية عن طريق عكس النقيض، فيتحصل لدينا النتيجة التالية: كل ما ليس بممكن لا ماهية له.

فالشيء الّذي لا يكون ممكناً، فإما أن يكون واجب الوجود بالذات، وإما أن يكون

---

(١) المصدر نفسه، الفصل ٣.

(٢) شرح غرر الفرائد، بإشراف محقق وإيزوتسو، قسم الأمور العامة والجوهر والعرض، ص ١٠١ و ١٠٢.

ممتنع الوجود بالذات. لذا، فإن مسألة إنتفاء الماهية لا تقتصر على واجب الوجود بالذات، بل الممتنع بالذات لا ماهية له أيضاً. لكن الأول لا ماهية له من فرط التحقق وشدة النورية وإطلاقية الجمال والجلال ومحضويّة الفعليّة وخلو النقصان، بينما الثاني لا ماهية له من فرط البطلان واللّا شيئية والإنتفاء و...

أما الشيخ الرئيس الّذي يبتغي في هذا الفصل الوصول إلى سلب الأجزاء الحدّية عن واجب الوجود من خلال سلب الماهية عنه، فقد سلك طريقاً آخر ـ غير القاعدة الّتي استفاد منها العلّامة ـ بهدف الوصول إلى ذلك.

فهو يقول ما مضمونه: واجب الوجود، إما أن يكون لديه ما به الإشتراك مع سائر الأشياء، وإما أن لا يكون كذلك. من الواضح أن الواجب طبقاً للحالة الأولى سيكون لديه ما يمتاز به عن سائر الأشياء (الّتي يشترك معها)، حيث يصبح واجب الوجود في هذه الحالة مركباً من ما به الإشتراك وما به الإمتياز. أما طبقاً للحالة الثانية، أي في حال لم يكن هناك ما به الإشتراك بين الواجب وسائر الأشياء، فلن يكون بين الواجب وسائر الأشياء «ما به الإمتياز» أيضاً، وبالتالي سيكون التمايز بينهما بتمام الذات.

يقول السبزواري حول مبحث التمايز:

الميز إمّا بتمام الذات   أو بعضها أو جاء بمنضمات[1]

(أي التمايز بين الأشياء إما بتمام الذات، أو بجزء من الذات، أو بالعوارض خارج الذات).

فالتمايز بتمام الذات إنما يحصل في مورد الأجناس العالية، والتمايز بجزء من الذات يحصل في مورد أنواع الجنس الواحد. وأما التمايز بالعوارض والمنضمات، فيحصل في مورد أفراد النوع الواحد.

وهذه الأقسام الثلاثة من التمايز تعكس وجهة نظر المشائين في الموضوع. أما الإشراقيون فيضيفون إلى تلك الأقسام قسماً آخر، ولقد عبّر عنه السبزواري من خلال البيت التالي:

بالنقص والكمال في الماهية   أيضاً يجوز عند الإشراقية[2]

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

أما أتباع الحكمة المتعالية، فيذهبون إلى القول بالتمايز من حيث التشكيك، لكن ليس التشكيك في الماهية، بل التشكيك في الوجود. يقول السبزواري:

كل المفاهيم علـى السـواء　　　في نفي تشكيك على الأنحاء

فيقول السبزواري في شرحه للبيت المذكور: «حتّى مفهوم الوجود لا يقبل التشكيك بإعتبار ذاته، بل هو يقبل التشكيك بإعتبار الحكاية عن المعنون»[1].

في الواقع، إن الملّا السبزواري يرى أن المفهوم لا يقبل التشكيك بحسب ذاته، لأن الإختلاف (أي التمايز) في المعنون وليس في العنوان، من هنا يتوجب القـول: إذا كـان العنوان غير قابل للتشكيك، فلا سبيل أمامنا سوى فصل التشكـيك عـن الذاتـيات، وحصره في مورد العرضيات الّتي هي عبارة عن أمور انـتزاعـية لا مـصاديق لهـا في الخارج. مثل البياض وموضوع البياض اللّذين لهما مصاديق في الخارج، لكن ليس ثمّة مصداق في الخارج للأبيض بحد ذاته. يضاف إلى ذلك أن المعقولات الفلسفية الثانية يجوز فيها التشكيك أيضاً. وذلك لأنها تفتقد إلى المصاديق في الخارج، بإعتبار أن ما يتعلّق بها في الخارج هو منشأ انتزاعها، كالوجوب والإمكان و...

استدلال الشيخ الرئيس

لننظر الآن لماذا واجب الوجود لا يشارك الأشياء في ماهياتها؟ الدليل على ذلك هو أن واجب الوجود لا ماهية له. ولقد ثبت لنا ذلك من خلال ما تقدّم من مباحث.

فالفرق بين واجب الوجود وسائر الأشياء يكمن في أن ماهية الواجب تعالى هي عين وجوده، بينما كل شيء ما عدا الواجب له ماهية مغايرة لوجوده.

لإثبات المدعى، نستطيع من خلال ما تقدم تشكيل قياس كالتالي:

واجب الوجود ماهيته عين وجوده (صغرى).

كل ما كانت ماهيته عين وجوده، فهو لا يشارك غيره من الأشـياء في أي مـعنى ماهوي (كبرى).

---

(١) يراجع في هذا المجال حاشية العلّامة الطباطبائي على الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٤٢٧.

واجب الوجود لا يشارك غيره من الأشياء في أي معنى ماهوي (نتيجة).

لا يخفى أن هذا القياس من الشكل الأول، ولتوضيح كبراه يتوجب الإلتفات إلى أن الماهيات الممكنة تقتضي إمكان الوجود، وذلك لأن ماهيات الأشياء الممكنة، ليست عين وجودات تلك الأشياء، إذ لو كانت تلك الماهيات كذلك، لكانت تقتضي وجوب الوجود وليس امكان الوجود، من هنا فإن واجب الوجود لا يشترك مع الممكنات، في أي معنى ماهوي على الإطلاق.

إذ كلّما كان هناك اشتراك ماهوي بين شيئين، كان اشتراكهما إما في معنى جنسي وإما في معنى نوعي، في الحالة الأولى لابدّ من كون التمايز بين ذينك الشيئين من حيث الفصول، وفي الحالة الثانية، لابدّ أن يكون التمايز بينهما في العوارض. أما في حال عدم وجود أي اشتراك بين ذينك الشيئين، فذلك يعني أنهما يمتازان عن بعضهما بتمام الذات.

على هذا الأساس، هناك نوع آخر من التمايز بين الواجب والممكن، وهو ليس من التمايز الّذي لا يخلو من أي اشتراك، ولا علاقة له بالفصل ولا بالعوارض، وعنينا بذلك التمايز التشكيكي.

لكن بما أن التمايز التشكيكي لم يكن مطروحاً ومتداولاً في الحكمة المشائية، لذا لم يكن من خيار أمام أتباع تلك الحكمة سوى القول بأن تمايز الواجب عن ما سواه إنما هو بتمام الذات... يقول الخواجة في شرح كلام الشيخ:

«(مع الأخذ بعين الإعتبار أن واجب الوجود لا يشترك مع غيره من الأشياء في أي معنى جنسي أو نوعي) فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته، لأن الإنفصال بعد الإشتراك في أمر ذاتي يكون إما بالفصول أو بالأعراض. أما مع عدم الإشتراك فلا يكون إلّا بالذات». [١]

ملاحظة: ما تمّ توضيحه إلى الآن مستوحى من كلام الشيخ الّذي أورده في بداية هذا الفصل حيث يقول:

«واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود».

---

(١) الإشارات والتنبيهات، الطبعة المصرية، النمط الرابع، الفصل ٢٤.

دفع شبهة

قد يعترض البعض قائلاً: من الصحيح أن واجب الوجود لا يشترك مع غيره من الأشياء في الماهية، لكنه يشترك مع الموجودات الممكنة في الوجود. ممّا يعني أن يكون واجب الوجود، وبحكم اشتراكه في الوجود مع الممكنات، مركباً من ما به الإشتراك وما به الإمتياز، وبالتالي يلزم التركيب في ذاته.

في سبيل الرد على تلك الشبهة نقول بأن الموضوع المبحوث عنه في هذا الفصل يتمثّل في نفي الأجزاء الحدّية ـ أي الجنس والفصل ـ عن واجب الوجود، ومع الإلتفات إلى أن وجود الممكن ليس عين ماهيّته، كما ليس جزءاً منها، بل إن وجود الممكن يعرض لماهية الممكن في الذهن ويتّحد معها في الخارج، مع الإلتفات إلى ذلك، نلاحظ بأن الإشتراك في الوجود لا يستلزم كون الواجب مركباً من جنس وفصل. فواجب الوجود إنما يكون مركباً من جنس في حال كان يشترك مع سائر الأشياء في معنى جنسي أو فصلي، لكن بما أن الواجب منزه عن أن يكون ذا ماهية، لذا، فهو أيضاً منزه عن أن يكون ذا أجزاء ماهوية ـ أي الجنس والفصل ـ وهكذا يثبت المطلوب.

لقد تناولنا في المقدّمة الأُولى لبرهان التوحيد الموجود الجوهري والموجود العرضي كمثال للشيئين اللّذين يشتركان في الوجود ويختلفان في الماهية، حيث وضّحنا هناك أن هذين الشيئين يشتركان مع بعضهما بلحاظ الوجود ويمتازان عن بعضهما بلحاظ الماهية، أما المسألة في مورد الواجب والممكن فهي أشمل من ذلك، إذ الواجب والممكن لا يتمايزان عن بعضهما بلحاظ الماهية ويشتركان مع بعضهما بلحاظ الوجود، فهذه وجهة نظر الفخر الرازي الّذي قال بالتمايز الماهوي والإشتراك الوجودي بين الواجب والممكن يهدف التمييز بينهما وهرباً من القول بمساواتهما، حيث اعتبر أن عقول الحكماء وألباب العقلاء مضطربة إزاء هذا المطلب، لكن الخواجة من جهته أثبت ومن خلال طرح مسألة التشكيك في الوجود أن تمايز الواجب عن الممكن إنما يكمن في الوجود القائم بالذات. فوجود الممكن ـ من جهة ـ قائم بالغير، ومن جهة أخرى، عارض لماهية، أما وجود الواجب فليس قائماً بالغير ولا عارضاً لماهية.

أما الشيخ فيقول بدوره لرفع الشبهة المذكورة:

«وأما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء، أعني الأشياء الّتي لها ماهية، لا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها».

اعتراضات الفخر الرازي

لا يخفى على القارئ العزيز أننا ـ وفي سياق البحث حول المقدمة الثانية لبرهان التوحيد ـ استعرضنا سابقاً كافة الإعتراضات الّتي أوردها الفخر الرازي على كون الواجب لا ماهية له، ولقد قمنا هناك بالرد على كافة تلك الإعتراضات وإيراد الأجوبة المبطلة لها. لهذا، لا حاجة بنا إلى تكرارها والخوض فيها مجدداً. من هنا فإن الخواجة يقول:

«وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلّة بما مرّ ذكره، فلا وجه لإيرادها والإشتغال بجوابها».[1]

لكن الإمام الرازي يورد في هذا المجال اعتراضاً جديداً نستعرضه فيما يلي لننتقل بعد ذلك إلى عرض رد الخواجة عليه:

الوجود «بشرط لا» و «بشرط شيء»

يقول الفخر الرازي ما مضمونه: ذهب الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء إلى القول بأن واجب الوجود إنما يتمايز عن سائر الوجودات بأمر زائد، فلماذا هو يقول في هذا المورد بأن الوجود لا بشرط أمر مشترك بين الواجب والممكن، وبأن الوجود بشرط لا هو ذات الواجب.[2]

ولتوضيح المطلب على نحو أفضل نقول: الوجود كالماهية من جهة أنّه ينقسم إلى أقسام متعددة، ومقسم كافة أقسام الوجود هو الوجود المقسمي اللّا بشرط، ووجود الواجب هو الوجود بشرط لا، ووجود الممكن هو الوجود بشرط شيء. أي وجود الواجب مشروط بأن يكون غير ذي ماهية. أما وجود الممكن فمشروط بأن يكون ذا

---

(١) الإشارات والتنبيهات، طبع مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣ / ص ٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

ماهية. ممّا يعني أن كلا الوجودين ـ الواجب والممكن ـ يشتركان مع بعضهما بلحاظ الوجود المقسمي اللّا بشرط وبالمقابل يمتازان عن بعضهما بلحاظ قيود، من قبيل «بشرط لا» و«بشرط شيء».

بناء على ما تقدم، يرى الفخر الرازي أنه على فرض أن الواجب لا ماهية له، ومع أن الواجب لا يشترك في معنى جنسي أو فصلي مع غيره من الموجودات، لكن هناك ما به الإشتراك وما به الإمتياز بينه وبين سائر الموجودات الممكنة، ممّا يستلزم تركيباً آخر في ذات الواجب، غير التركيب من الجنس والفصل.[1]

ردّ الخواجة على اعتراض الفخر الرازي

في سبيل الرّد على الفخر الرازي نقول: إن قيد «بشرط لا» إنما هو من قبيل القيود والصفات السلبية الّتي تؤدي إلى سلب النقص وسلب السلب. وبما أن سلب النقص وسلب السلب، مرجعهما إلى الكمال، والكمال ليس شيئاً سوى عين ذات الواجب، لذا، لا يلزم من ذلك كون ذات واجب الوجود مركبة بأي وجه من الوجوه.

فقيد «لا بشرط» إنما هو بمعنى سلب الماهية ولوازمها عن ذات الواجب تعالى، فكما أن سلب الجسمية ـ مثلاً ـ عن واجب الوجود لا يستلزم التركيب في ذات الواجب، فإن سلب الماهية عن ذات الواجب لا يستلزم أيضاً التركيب فيها.

الخواجة يستعرض ملاحظتين في سياق رده على الفخر الرازي، فيقول:

١ ـ سلب العدم ليس أمراً واقعياً يستلزم تركيب ذات واجب الوجود، بل هو أمر اعتباري، وبشكل عام يمكن القول إن سلب شيء عن شيء آخر إنما يكون على نحوين: الأول سلب للكمال، والثاني سلب للنقص، النحو الأول يستلزم التركيب. بيد أن الثاني لا يستلزم ذلك أبداً.

حرفية ما يقوله الخواجة: «إن شرط العدم أمر زائد في الإعتبار فقط، والشيخ لا ينفي الإعتبارات عن الواجب، والشيء لا يصير بإعتبار عدم شيء له مركباً»[2].

---

(١) شرحي الإشارات، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ص ٢١٢.

(٢) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٦٣.

وهنا لا يخفى أن كلام الخواجة هذا إنما يتعلّق بما أوردناه أعلاه من أنّ عدم الكمال يستلزم التركيب، بينما عدم النقص لا يستلزمه.

٢ ـ الشيء المتحقق في الخارج على قسمين: الأول هو المتحقق بالذات، والثاني المتحقق بالغير وهنا ثمة سؤال يطرح: هل أن المتحقق بالذات يحتاج في تمايزه عن المتحقق بالغير إلى أي شيء آخر غير ذاته؟

فإذا افترضنا أن هناك مقابل المتحقق بالذات، متحقق بالذات آخر ـ من باب فرض المحال ـ فنحن والحال هذه بحاجة إلى شيء غير الذات في سبيل تحديد التمايز بين ذينك الواجبين؟ لكن بما أنه تبيّن لنا من خلال برهان التوحيد أن المتحقق بالذات ينحصر في فرد. لذا، لا حاجة بنا إلى غير ذات الواجب في سبيل تحديد تمايزه عمّا سواه.

يقول الخواجة في هذا المجال:

«وأيضاً الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عمّا لا يتحقق في الخارج بذاته إلى شيء غير ذاته. إنما يحتاج إلى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله».

استنتاج الشيخ الرئيس

بعدما فرغ الشيخ الرئيس من بيان المطالب والمباحث الّتي تقدم شرحها، انتقل إلى استخلاص نتيجتين من ذلك وهما:

١ ـ بعدما تبيّن لنا أن واجب الوجود لا ماهية له، وأن وجوده عين ماهيته، نستطيع أن نحصل على نتيجة مفادها أن واجب الوجود لا يحتاج إلى معنى فصلي أو عرضي في تمايزه عن ما سواه، بل إنّ تمايزه عن غيره إنما يكون بالذات فحسب.

يقول الشيخ في هذا المجال:

«فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي، فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته».

٢ ـ عن طريق النتيجة الأولى نصل إلى نتيجة أخرى مفادها أن واجب الوجود تعالى لا حد له نظراً لأنه لا جنس له أو فصل.

يقول الشيخ في هذا المجال:

«فذاته ليس لها حد إذ ليس لها جنس ولا فصل».

إشكال آخر للفخر الرازي

الفخر الرازي يعلّق على ما قاله الشيخ من أن الواجب لا حد له نظراً لأنه لا جنس له ولا فصل، فيقول ما معناه: هذا المطلب صحيح في حال كان الحد لا يحصل إلّا من الجنس والفصل، إذ في هذه الحالة فقط يمكن نفي الحد عن واجب الوجود على اعتبار أنه لا جنس له ولا فصل، لكن إذا تبيّن لنا أنه يمكن حصول الحد وتشكّله من أمر آخر غير الجنس والفصل فهنا، لا يكفي عدم كون الواجب ذا جنس وفصل للدلالة على أنه لا حدّ له.

حرفية كلام الفخر الرازي كالتالي:

«هذا مبني على أن الحد لا يحصل إلّا من الجنس والفصل وقد بينّا ما فيه من البحث في المنطق»[1].

ردّ الخواجة

من المحتمل أن يكون المقصود في كلام الشيخ نفي التركيب الماهوي عن ذات واجب الوجود، إذ بما أن الواجب لا ماهية له، فهو لذلك لا أجزاء ماهوية له أيضاً، سواء أكانت (تلك الأجزاء) حداً متشكلاً من الجنس والفصل أو غير الجنس والفصل.

ومن المحتمل أيضاً أن يكون المقصود في كلام الشيخ نفي التعريف الحدي ـ عن الواجب ـ حيث يصار في هذه الحالة إلى نفي التعريف الحدّي من خلال نفي الجنس والفصل. وذلك لأنه لا مجال في التعريف إلّا استخدام الجنس والفصل.

حصيلة البحث هي أن الخواجة يطرح احتمالين لشرح كلام الشيخ، فإما أن يكون مراد الشيخ نفي التركيب الماهوي عن الواجب، وإما أن يكون مراده نفي التعريف الحدّي عنه.

وبحسب الإحتمال الأوّل فإن إشكال الفخر الرازي يعتبر باطلاً، لأن الشيخ يصل ـ بحسب هذا الإحتمال ـ إلى نتيجة مؤداها أن واجب الوجود لا أجزاء ماهوية له وذلك عن طريق أن الواجب منزه عن الماهية. أما بحسب الإحتمال الثاني، فيمكن نفي التعريف

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣، ص ٦٣، ٦٤.

الحدي (عن الواجب) بواسطة نفي الجنس والفصل، ولكن كيف؟

ينقل الفخر الرازي مطلباً أورده الشيخ الرئيس في كتاب الحكمة المشرقية على علاقة بالموضوع الّذي نحن بصدده، والجدير ذكره أن المطلب المذكور كان مورد قبول الرازي، يقول الشيخ:

«إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول، وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصوّرها إلى حاق الملزومات وتعريضاً بها لا يقصر عن التعريف بالحدود»[1].

ما يفهم من هذه العبارة هو أنه يمكن تعريف بعض الماهيات المركبة، بواسطة حدود غير مركبة من أجناس وفصول، كما يمكن تعريف بعض البسائط بواسطة حدود حاصلة من لوازم تلك البسائط.[2]

فيقول الخواجة موجهاً حديثه إلى الفخر الرازي:

«فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً»[3].

إذن من الواضح أن الرازي يوافق على ما ورد في الكلام المنقول عن الشيخ، وعلى هذا فإن ما هو مورد قبول وموافقة الرازي يشكل رداً على ما طرحه من إشكال.

فإذا كان من الممكن أن يكون لواجب الوجود تعريف حدي، فهنالك ثلاثة احتمالات تطرح في مقابل ذلك:

أ ـ أن يكون للواجب ماهية وجنس وفصل، ويكون تعريفه الحدّي متشكلاً من جنس وفصل.

هذا الإحتمال مرفوض لأن الواجب لا ماهية له.

ب ـ أن يكون له ماهية مركبة من جنس وفصل من دون أن يكون تعريفه الحدّي مركباً من جنس وفصل.

وهذا الإحتمال باطل ومرفوض أيضاً، لأن القدر المتيقّن هو أن الواجب لا ماهية له.

---

(١) منطق المشرقيين، الطبعة القاهرية، ص ٣٦، (الحاشية).

(٢) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، ج ٣، ص ٦٣ و ٦٤.

(٣) م. ن.

وبالتالي لا معنى للحديث عن كونه ذا جنس وفصل، أو ذا تعريف حدّي غير مركب من جنس وفصل.

٣ ـ الإحتمال الثالث أن يكون الواجب بسيطاً وذا تعريف حدي متحصّل من لوازمه، وهذا الإحتمال باطل وممتنع، لأنه يلزم منه اشتراك واجب الوجود مع غيره من الأشياء ـ بوجه من الوجوه ـ وامتيازه عنها بلوازمه أو على الأقل بواحد من تلك اللّوازم. كما يلزم ـ من هذا الإحتمال ـ امكان وصول الذهن إلى حاق ذات الواجب عن طريق اللّوازم. وكل ذلك محال. أولاً: لأن تمايز واجب الوجود عن غيره من الأشياء إنما هو بالذات وليس بواسطة أي أمر آخر غير الذات. وثانياً: لأنه لا سبيل للعقل إلى حاق ذات الواجب، إذ العقل أعجز من ادراك كنه الذات المقدسة بأي وجه من الوجوه.

لقد عبّر الخواجة عن هذا المطلب قائلاً:

«وواجب الوجود إذ ليس مركّباً فلا حدّ له، وإذ هو منفصل الحقيقة عمّا عداه فليس له لازم يوصل تصوّره العقل إلى حقيقته، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته، فإذن لا تعريف له يقوم مقام الحد».

وبهذا الترتيب، فإن المسألة ليست أن واجب الوجود لا تعريف ماهوي له فحسب، بل لا تعريف حدي له أيضاً.

نفي المشاركة المفهومية عن الواجب تعالى

مسألة نفي المشاركة المفهومية بين الواجب وسائر الأشياء، إنما تعد من المسائل المهمة والأساسية في عالم الفلسفة. والشيخ الرئيس كان أوّل من خطا الخطوات الأولى على طريق هذه المسألة، لكنه لم يصل إلى الأوج والذروة في ذلك.

فمباحث الشيخ الرئيس حول هذه المسألة توقفت عند حد نفي المشاركة الماهوية عن ذات الواجب تعالى. لكن من المعلوم أن الماهية أخص من المفهوم، وسلب الأخص لا يستلزم سلب الأعم، ممّا يعني ضرورة إكمال الخطوات المتبقّية في هذا المجال، والّتي تنتهي عند مرحلة سلب المشاركة المفهومية عن الواجب تعالى، إذ بما أن المفهوم أعم من الماهية، فإن سلب الأعم يتضمّن سلب الأخص أيضاً، أي أن سلب المفهوم يتضمّن سلب الماهية كذلك.

والفضل في انجاز الخطوات النهائية حول هذا الموضوع يعود إلى صدر المتألهين، إذ أنه أورد فصلاً في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص ضمن كتابه الأسفار، تحت عنوان: «في أن واجب الوجود لا مشارك له في أي مفهوم كان»[١].

فهو يثبت أن المشاركة بين شيئين إنما مرجعها إلى نوع من الوحدة، والوحدة على نوعين، وحدة حقيقية ووحدة غير حقيقية.

الوحدة الحقيقية قد تكون عين الذات مثل الوحدة الحقة لواجب الوجود، وقد تكون زائدة على الذات، مثل وحدة الماهيات الممكنة.

أما الوحدة غير الحقيقية فهي ما يكون معروضها أموراً متكثرة في الواقع، بحيث تكون تلك الأمور متكثرة فيما بينها من خلال ما به الإشتراك.

مع التدقيق في الكلام الوارد أعلاه، يتّضح لنا أنه لو كان بين واجب الوجود وسائر الأشياء وحدة مفهومية، لكانت وحدته مع تلك الأشياء وحدة غير حقيقية.

الوحدة غير الحقيقية عبارة عن: التجانس، التماثل، التساوي، التوازي والتناسب و...

فالتجانس هو الوحدة بين نوعين في معنى جنسي، والتماثل هو الوحدة بين فردين في معنى نوعي. والتشابه هو الوحدة بين شيئين بلحاظ الكيف، والتساوي هو الوحدة بين شيئين بلحاظ الكم، والتوازي هو الوحدة بين شيئين بلحاظ الوضع، أما التناسب فهو الوحدة بين شيئين بلحاظ النسبة.

يقول الملّا السبزواري:

تجانس تماثل تساوي ..... تشابه تناسب توازي

إن وُحِّد الشيئان جنساً نوعاً ..... كمّاً وكيفاً نسبة ووصفاً[٢]

فمن البديهي أن الواجب تعالى لا مجانس له، ولا مماثل ولا مشابه ولا مناسب ولا مساوي ولا موازي له.

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٠٧.

(٢) شرح غرر الفرائد، تحقيق مهدي محقق وإيزوتسو، قسم الأمور العامة والجوهر والعرض، ص ٢١.

فالواجب لا مجانس له لأنه سبحانه لا جنس له، ولا مماثل له لأنه لا نوع له. كما لا مشابه له لأنه لا كيف له، ولا مساوي له لأنه تعالى لا كم له، وأيضاً لا موازي له لأنه لا وضع له. ولا محاذي له لأنه لا مكان له. إضافة إلى أنه لا مناسب له لأنه لا نسبة له.

من جهة أخرى، لا شكّ أن البارئ يتّصف بصفات اضافية من قبيل الخالقية والرازقية و... إلّا أن كل هذه الصفات مرجعها إلى صفة القيومية، وبما أنه لا موجد ولا مؤثر سواه، لذا، فهو سبحانه لا شريك له في القيومية.

يقول صدر المتألهين:

«وإذا لا محل له فليست له نسبة الحلول كما يقول النصارى، وإذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الإتحاد كما يقول جهال المتصوّفة، وإذ لا تناسب له، فإن كل المناسبات الّتي أثبتها بعض المتصوّفة في حقّه كلّها أوهام مضلّة. وما أبعد من الصواب قول من توهّم من هؤلاء أن نسبته تعالى إلى جميع العالم كنسبة النفس إلى البدن، هيهات، فنسبة النفس إلى البدن نسبة الصانع إلى الدكان وآلاته، لا نسبة العلّة إلى معلولها» (١).

العلّامة الطباطبائي بدوره تناول هذا المبحث تحت عنوان: **«في أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق»** (٢).

لقد أضاف سماحة العلّامة ـ قدّس سرّه ـ قيد من «حيث المصداق» في عنوان الفصل، لأن بعض المفاهيم وإن كان مشتركاً بين الواجب والممكنات كالحياة والعلم والقدرة، وغيرها، إلّا أن الممكنات تختلف عن الواجب من حيث المصداق، فهذه الصفات مثلاً زائدة على ذوات الممكنات بخلافها في الواجب كما سيأتي البحث عنه، مضافاً إلى ذلك أن ما للواجب من حقيقة هذه المفاهيم وأشباهها من المفاهيم الوجودية هو المرتبة الغير المتناهية في الشدة والّتي لا يخالطها نقص ولا عدم بخلاف الممكنات. فهذا الفصل كأنه تفصيل لما أُجمل في قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ وإن كان العنوان لا يخلو من إبهام. (٣)

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٠٧ و ١٠٨ و ١٠٩.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ٧.

(٣) تعليقة الشيخ اليزدي على نهاية الحكمة، ص ٤٣٧.

فالعلّامة لديه استدلال خاص يؤدي إلى نفي المشاركة المفهومية عن الواجب تعالى ومن المهم أن يطّلع عليه القارئ، يقول العلّامة ما مضمونه:

المشاركة المفهومية بين شيئين إنما تكون مركبة من النفي والإثبات بحسب الوجود، وبما أن واجب الوجود حقيقة صرفة وبسيطة، لذا، لا سبيل للتركيب إليه ولا مجال لنفي أي كمال عنه، فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني.[1]

ثمّ يضيف ـ ره ـ :

«وأما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره ـ كالوجود المحمول باشتراكه المعنوي عليه وعلى غيره مع الغض عن خصوصية المصداق، وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب، كالعلم والحياة والرّحمة مع الغض عن الخصوصيات الإمكانية ـ فليس من الإشتراك المبحوث عنه في شيء»[2].

نتيجة البحث: لما كان واجب الوجود لا يشترك مع أي شيء من الأشياء بأي وجه من الوجوه، لذا، فهو لا يشترك في المفهوم أيضاً مع أي شيء. والواقع أن الإشتراك المفهومي بين الواجب وسائر الأشياء من المحال تحققه، لأن الإشتراك المفهومي لابدّ وأن يحكي على نحو ما عن اشتراك مصداقي، حيث يلزم في هذه الحالة تركب المصاديق وإتصافها بالوجدان والنقصان. وهذا محال في مورد الواجب. من هنا نفهم أن صدر المتألهين قد ميّز بين الوحدة الحقيقية والوحدة غير الحقيقية ليثبت من خلال ذلك أن الواجب ـ وبسبب كونه لا يشترك مع الأشياء ـ يستحيل أن يشترك مع ما سواه في مفهوم يحكي عن اشتراك في المصداق.

فالواجب تعالى وحدة حقيقية، وليس وحدة غير حقيقية، فهو وحدة حقة حقيقية وأصلية. وليس وحدة عارضة وزائدة على الذات.

أما الإشتراك المفهومي الّذي لا يحكي عن الإشتراك في المصاديق ولا يؤدي إلى كون المصداق مركباً من ما به الإشتراك وما به الإمتياز، والّذي لا يجعل المصداق في خانة الوحدة غير الحقيقية، فإن ذلك الإشتراك لا إشكال فيه، فإذا كانت بعض المفاهيم مثل

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ٧.

(٢) المصدر نفسه.

الوجود، العلم، القدرة، الحياة و... تحمل على كل من الواجب والممكن، فـإن ذلك لا يتضمّن أبداً الحكاية عن الإشتراك في المصاديق، كما لا يـعني كـون الواجب والـممكن متّحدين، كما لا يفضي إلى التركيب من ما به الإشتراك وما به الإمتياز، ولا يفضي أيضاً إلى إتصاف الواجب بالوجدان والفقدان. كل هذا بإعتبار أن وجود واجب الوجود وعلمه وقدرته وحياته في غاية الكمال وفوق ما لا يتناهى.

الفصل الخامس والعشرون
هل واجب الوجود يقع تحت جنس الجوهر

النص

وهم وتنبيه

ربّما ظُنَّ أنّ معنى الموجود لا في موضوع يعم الأول وغيره فيقع تحت جنس الجوهر.[1] وهذا خطأ؛[2] فإن الموجود لا في موضوع الّذي هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع،[3] حتّى يكون من عرف أن زيداً هو في نفسه جوهر، عرف منه أنه موجود بالفعل، أصلاً؛[4] فضلاً عن كيفية ذلك الوجود أيضاً.[5]

بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم، وتشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة. كما تشترك في الجنس، هو أنه ماهية وحقيقة، إنما يكون

---

(١) إلى هنا مازال حديث الشيخ يقتصر على توضيح أصل التوهم والإشكال.

(٢) من هنا يبدأ بالرد على ذلك التوهم والإشكال. ولا يخفى أن رفع التوهم يكفي فيه الإلتفات والتنبيه من دون الحاجة إلى استدلال.

(٣) «الموجود لا في موضوع» لا يراد به الموجود بالفعل. وهذه العبارة بمثابة رسم للجوهر، من دون أن تكون رسماً له بالضبط، وذلك لأن الرسم يتشكّل من خاصة وفصل، هذا في حين أن الموجود ليس جنساً للجوهر.

(٤) لو كان الموجود بالفعل هو المراد من «الموجود لا في موضوع» لإستلزم ذلك إدراكنا لوجود الأشياء عن طريق إدراكنا لجوهريتها.

(٥) إضافة إلى أن ذلك لا يلزم منه العلم بموجودية الأشياء، فإنه لا يلزم منه أيضاً العلم بكيفية الأشياء، أي لا يلزم العلم إذا ما كان وجود الشيء في موضوع أو لا في موضوع.

وجودها لا في موضوع.[١]

وهذا الحمل يكون على زيدٍ وعمرو، لذاتيهما لا لعلّة.[٢]

وأمّا كونه موجوداً بالفعل، الّذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا في موضوع، فقد يكون له بعلّة، فكيف المركب منه ومن معنى زائد؟![٣]

فالّذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس، ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلاً،[٤] لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم، بل الموجود الواجب له، كالماهية لغيره.[٥]

وإعلم[٦] أنه لمّا لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة كالجنس، لم يصر بإضافة معنى سلبي[٧] إليه جنساً لشيء. فإن الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية، بل من لوازمها، لم يصر بأن يكون لا في موضوع، جزءاً من المقوم، فيصير مقوماً. وإلّا لصار بإضافة المعنى الإيجابي[٨] إليه جنساً للأعراض الّتي هي موجودة في موضوع.[٩]

---

(١) ما يقال عن الجوهر إنه «موجود لا في موضوع» إنما من قبيل التعريف بالرسم، فالمراد من ذلك التعريف هو أن الجوهر عبارة عن ماهية وجودها لا في موضوع. والوجود لا في موضوع هو الوحيد بين كافة الجواهر النوعية الّذي يخلو من اشتراك. ولا يخفى أن قيد «بالقوة» إنما يقابل قيد «بالفعل»، ولقد ذكرنا سابقاً أن الموجود لا في موضوع لا يعني الموجود بالفعل.

(٢) حمل الجوهرية على زيد وعمرو، إنما هو حمل أولي ذاتي ولا يحتاج إلى علّة.

(٣) «موجود بالفعل» جزء من عبارة «موجود بالفعل لا في موضوع» وحمله على زيد إنما يحتاج إلى علّة، لأنه ليس من قبيل حمل ذات وذاتيات الشيء على نفسه.

(٤) ما يحمل على زيد تحت عنوان الجنس (أي الجوهرية) لا يحمل على واجب الوجود، لأن الواجب تعالى لا ماهية له.

(٥) هذه إشارة إلى القاعدة الفلسفية «الحق ماهيته إنيته».

(٦) لو كان الموجود بالفعل يحمل على المقولات العشر بعنوان أنه جنس لتوجب كون قيد «في موضوع» وقيد «لا في موضوع» بمنزلة الفصل لذلك الموجود. ولتشكل من القيد الأول أعراض، ومن القيد الثاني جواهر.

(٧) المعنى السلبي يراد به «لا في موضوع».

(٨) المعنى الإيجابي يراد به «في موضوع».

(٩) لو كان الموجود بالفعل يحمل على المقولات العشر بعنوان أنه معنى جنسي لكان «الموجود

الشرح والتوضيح

لقد أثبت الشيخ الرئيس على مدى الفصل الماضي أن واجب الوجود غير مركب بلحاظ الماهية، وبيّن لنا هناك أن الذات المقدّسة لواجب الوجود ليست مركبة من جنس وفصل، بمعنى عدم اشتراك الواجب مع ما سواه في أي معنى جنسي، وبالتالي عدم كونه محتاجاً لكي يمتاز عن ما سواه بلحاظ أي معنى فصلي.

أما في هذا الفصل، فإن الشيخ يبدأ البحث من خلال طرح إشكال ومفاده: الجوهر أحد المعاني الجنسية ومن الأجناس العالية ومن المقولات العشر، وحقيقة الجوهر هي أنه عبارة عن «الموجود لا في موضوع». أي إذا تساءلنا عن ماهية وهوية الجوهر وقلنا: «ما هو الجوهر». فالجواب الصحيح والدقيق على ذلك هو أن الجوهر. عبارة عن «الموجود لا في موضوع».

ومن البديهي ـ بحسب الإشكال ـ أن «الموجود لا في موضوع» ليس مصداقاً للجوهر فحسب، بل من الممكن أن يكون ـ الموجود لا في موضوع ـ مصداقاً لغير الجوهر أيضاً. ونعني بذلك واجب الوجود. على هذا، فإن «الموجود لا في موضوع» لا يحمل بالحمل الأولي الذاتي على الجوهر فحسب، بل يحمل أيضاً على واجب الوجود بالذات. ممّا يعني كون «الموجود لا في موضوع» جنساً لواجب الوجود إضافة إلى كونه جنساً للجوهر. وهنا لابدّ من وجود ثمة فصل من أجل حصول التمايز بينهما. فنقول من باب المثال: الفصلية في مورد الجوهر هي أنه متعلّق بعلّة، والفصلية في مورد واجب الوجود هي أنه غير متعلّق بعلّة. فيصبح تعريف الجوهر أنه: «الموجود لا في موضوع المحتاج إلى علّة». بينما يصبح تعريف الواجب: «الموجود لا في موضوع المستغني عن علّة».

← بالفعل لا في موضوع» جنساً للجواهر، و«الموجود بالفعل في موضوع» جنساً للأعراض.

والملاحظة الجدير ذكرها في هذا المقام هي أنه لو كان الموجود بالفعل جنساً للمقولات العشر لكان من المقومات، ولكان هناك حاجة إلى فصل من أجل تمايز الجوهر والعرض عن بعضهما البعض، ولكان فصل الجوهر «لا في موضوع» وفصل العرض «في موضوع»، أي لكان أحدهما سلبياً والآخر إيجابياً.

وإنطلاقاً ممّا تقدم، فإن تنزيه واجب الوجود عن التعريف الحدي والتعريف بالجنس والفصل، ونفي الأجزاء الحدية عنه، كل ذلك يصبح فاقداً للإعتبار وكالخط على الماء، بمعنى أن كل ما تمّ نفيه وسلبه عن ذات الواجب على مدى الفصل الماضي يصبح لاغياً وغير ذي نفع.

ردّ الإشكال

هناك احتمالان يطرحان في قبال الجوهر بما هو «الموجود لا في موضوع»: فإما أن يكون ذلك الموجود موجوداً بالفعل وإما أن لا يكون كذلك.

أ ـ ممّا لا شكّ فيه أن «الموجود لا في موضوع» لا يراد منه الموجود بالفعل، لأنه لو كان المراد منه ذلك، لكنّا نعلم بموجودية الشيء بمجرّد علمنا بأنه جوهر، لتقريب المطلب من الأذهان نقول: إذا علمنا أن زيداً جوهر، فيتوجّب طبقاً للإشكال أن نعلم أن زيداً موجود أيضاً. هذا في حين أن العلم بجوهرية الشيء لا يستلزم العلم بموجوديته.

لهذا، فإن «الموجود لا في موضوع» لا يقصد منه الموجود بالفعل.

من هنا، فعندما نقول: زيد جوهر، أو زيد «موجود لا في موضوع»، فذلك القول لا يستدعي حصول المعلومية ـ لدينا ـ بوجود زيد، بل ذلك لا يعني سوى أن شأنية زيد هي أنه إذا وجد، فهو يوجد لا في موضوع.

من خلال ما تقدّم، يتّضح لنا أن ذلك التعريف ـ أي تعريف زيد على أنه جوهر ... ـ لم يؤد إلى علمنا بموجودية زيد حتّى يؤدي إلى علمنا بكيفية تلك الموجودية، بعبارة أخرى: علمنا بأن وجود زيد في موضوع أو لا في موضوع إنما يتفرع عن علمنا بأن زيداً موجود. وإذا لم يكن وجود زيد معلوماً لديناً، فمن باب أولى أن يكون ما يتفرع عن ذلك ـ أي كون وجود زيد في موضوع أو لا في موضوع ـ غير معلوم لدينا أيضاً.

بناء عليه، فإن واجب الوجود لا يندرج تحت مقولة الجوهر، لأن واجب الوجود موجود في موضوع وبالفعل، بينما الجوهر موجود لا في موضوع ولكن ليس بالفعل. وبما أن واجب الوجود لا يندرج تحت مقولة الجوهر، لذا، فهو غير مركب من جنس وفصل وأجزاء حدية.

ب ـ في حال سلمنا بالإحتمال الثاني واعتبرنا أن الموجود بالفعل هو المراد من «الموجود لا في موضوع»، فإن ذلك لا يستلزم اندراج واجب الوجود تحت مقولة الجوهر. وبالتالي لا سبيل إلى تركب ذات الواجب من جنس وفصل. وذلك لأن موجودية الجوهر بالفعل، نقتضي كونه معلولاً للغير. والشيء المعلول للغير لا يدخل في قوام ذات الشيء. وأساساً الفرق بين الذاتي والعرضي يكمن في أن العرضي يعلل بينما الذاتي لا يعلل (ذاتي شيء لم يكن معللاً)، فالوجود الّذي لا في موضوع، إنما هو عارض للماهية (الجوهر)، وليس مقوماً لها، سواءً أكان موجوداً بالفعل أم لم يكن بالفعل.

البيان الوارد أعلاه كان بناء على أن «الموجود» مقرون بقيد «لا في موضوع»، أما إذا أخذنا الموجود من دون القيد السلبي «لا في موضوع»، فهنا سنجد أن الموجود بالفعل ليس من مقومات وذاتيات الجوهر، كما سنجد أيضاً أن القيد السلبي «لا في موضوع» ليس من ذاتيات ومقومات الجوهر، بل كل واحدٍ منهما على حدة خارج ذات الجوهر، إضافة إلى أنهما خارج ذاته أيضاً في حال كونهما مجتمعين.

على هذا الأساس، فعندما نقول: زيد جوهر، فذلك لا يعني سوى أن زيداً ماهية جوهرية ولازمة جوهريته وماهويّته وجود بالفعل لا في موضوع.

أمّا الآن فهناك سؤال يطرح وهو: هل يصح أن نطلق مثل ذلك التعريف على واجب الوجود؟ أي هل يصحّ أن نقول أن واجب الوجود أيضاً ذو ماهية، بحيث يكون الوجود بالفعل والّذي لا في موضوع لازماً لذاته ـ لذات الواجب ـ ومقترناً بماهيته وحقيقته؟ أم الصحيح هو أن ماهية الواجب عين وجوده، وبحسب تعبير الشيخ: «بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره»؟

الحقيقة هي أن وجود الواجب عين ماهيته، ووجود الجوهر عارض لذاته (الذات الجوهر). وهذا يلزم منه كون وجود الواجب غير معلول، ووجود الجوهر معلولاً. من هنا نستنتج أن ليس ثمة اشتراك في معنى جنسي بين الجوهر وواجب الوجود. وفي الأساس، الوجود ليس بجنس، بل هو إما عارض للذات، وإما عين الذات. وفي حال وجود ثمة اشتراك بين الواجب والجوهر، فهو اشتراك في مفهوم الوجود وليس في مصداقه.

لقد تحدّثنا سابقاً عن الإشتراكات المفهومية بين الواجب وغيره، وتبيّن لنا هناك أن الواجب لا يشترك في المصداق مع غيره من الأشياء بأي وجه من الوجوه.

نظرة إلى القيدين السلبي والإيجابي

يقول الشيخ الرئيس في ختام هذا الفصل: «واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة كالجنس...»، وذلك في سياق الإشارة إلى ملاحظة لابدّ من الإلتفات إليها.

فإذا كان الموجود بالفعل بمنزلة الجنس للمقولات العشر، فهنا لابدّ من تمسكنا بالقيدين السلبي والإيجابي ـ «لا في موضوع» و «في موضوع» ـ بهدف التمييز بين الجوهر والعرض. حيث يكون الموجود بالفعل بمعزل عنهما جنساً أعلى يشتمل على كافة الممكنات، بما فيها الجواهر والأعراض. فمع إضافة القيد السلبي «لا في موضوع» إلى «الموجود بالفعل» يتأتّى الجنس الّذي هو جوهر لا جنس تحته، على نحو تندرج تحته كافة أنواع الجوهر، أي المادة والصورة والجسم والعقل والنفس. وطبعاً ذلك بشرط أخذ هذه الأنواع الخمسة على أساس أنها أنواع، إذ لو أخذناها على أنها أجناس، فهنا لا مجال سوى اعتبار «الوجود بالفعل لا في موضوع» جنساً أدنى وفوق تلك الأجناس الخمسة.

كذلك، مع اضافة القيد الإيجابي ـ «في موضوع» ـ إلى الموجود بالفعل، فهنا يتأتى لدينا جنس أدنى، ويشتمل على الجنس العرضي الأدنى منه، أي: الكم، الكيف، المتى، الوضع، الأين، أن يفعل، أن ينفعل، الإضافة، الوضع والجدة.

بناء على ما تقدم، نلاحظ بأن «الموجود بالفعل» هو أعلى الأجناس وأفضلها، وهذا الجنس العالي يتشعّب عنه جنسان متوسطان من خلال اضافة القيدين السلبي والإيجابي إليه («في موضوع» و «لا في موضوع»). أحدهما ـ أي الجنسين ـ يشتمل على خمسة أنواع، بينما يشتمل الآخر على تسعة من الأجناس.

لكن كل ما تقدم من كلام فهو باطل وموهوم، لأن كل الفلاسفة والمتكلّمين لا يعتقدون بكون الموجود بالفعل جنساً عالياً وبأنه يتشعّب عنه أجناس أخرى من خلال انضياف القيدين السلبي والإيجابي إليه.

فالفلاسفة والمتكلّمون يقولون بالجنسين العاليين الجوهر والعرض، أو بعشرة أجناس عالية، أو بأربعة عشر جنساً عالياً (بناء على اعتبار كل نوع من الجوهر جنساً عالياً)، أو بخمسة أجناس عالية (كما يقول شيخ الإشراق) أو بأربعة أجناس عالية (كما يقول ابن سهلان والساوجي) أو غير ذلك...

لكن من المسلّم به أن أحداً لم يقل بوجود جنسٍ واحد أعلى من كافّة الأجناس، كما إن أحداً لم يقل بأن «الموجود بالفعل» هو الجنس الأعلى والأشرف بين كل الأجناس.

على كل حال، فالشيخ الرئيس يقول بما أن «الموجود بالفعل» ليس جنساً عالياً، لذا، لا يمكن أن يكون جنساً لشيء من خلال إضافة القيد السلبي «لا في موضوع» إليه، وإلّا لكان جنساً لشيء آخر من خلال إضافة القيد الإيجابي «في موضوع» إليه. أي لكان جنساً للأنواع عن طريق تقييده بالقيد السلبي ولكان من جهة أخرى جنساً للأعراض عن طريق تقييده بالقيد الإيجابي. علماً أن ذلك ليس بصحيح.

مسألة للفخر الرازي

بعدما فرغ الإمام الرازي من شرح وتوضيح المطالب الّتي تناولها الشيخ في هذا الفصل. انتقل إلى طرح السؤال التالي:

«لمّا كان وجود الله عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب، فكيف جوابكم عن هذا الإشكال»(١).

ما الّذي يرمي إليه الفخر الرازي؟

لقد تبيّن لنا من خلال المباحث السابقة أن الفخر الرازي لم يوافق على ما ذهب إليه الحكماء من القول بنفي الماهية عن الواجب تعالى. إذ هو يرى أنه لو لم يكن الواجب مبايناً لما سواه من ناحية الماهية، للزم من ذلك الإعتقاد بالإشتراك اللفظي للوجود. أو الإعتقاد بالمساواة بين وجود الواجب ووجود الممكنات.

ولقد تحدّثنا في حينه بشكل مفصل حول هذا الموضوع، ورددنا على كافة الشبهات الّتي أثارها الفخر الرازي ـ وما يترتب عليها ـ في هذا المجال.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ج ٣ / ص ٣١٣.

بما أن الشيخ الرئيس قد ذهب في هذا الفصل إلى نفي تجنس واجب الوجود بالجوهرية عن طريق القول بالعينية بين وجود الواجب وماهيته. وبما أن الفخر الرازي كان قد ذهب سابقاً إلى القول بأن الواجب ذو ماهية مغايرة لوجوده وخالف الشيخ الرئيس في الأمر، لذا فإنه ملزم هاهنا بإبداء رأيه فيما إذا كان يوافق على مقولة عدم تجنّس الواجب بالجوهرية؟

الجواب على ذلك مثبت، أي أن الرازي يوافق على نفي التجنّس الجوهري عن واجب الوجود، إضافة إلى موافقته على نفي التجنّس بكافة أشكاله عن ذات الواجب. لذا فهو يرد على السؤال الّذي طرحه بنفسه قائلاً:

«إنّ كونه تعالى بحيث متى كان موجوداً في الأعيان كان لا في موضوع، لاحق من لواحق ذاته تعالى. وذلك لا يصلح أن يكون جنساً ـ لا فيه ولا في حق غيره ـ وقد أقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا».

فما يقوله الفخر الرازي (من أن الوجود لا في موضوع إنما من لواحق الذات ولا يستلزم التجنس بجنس ما) أمر صحيح ومقبول، لكن أليست ماهية واجب الوجود ـ بحسب زعمه ـ متجنسة بالجوهرية؟!

تعريف الجوهر هو أنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع. وبحسب وجهة نظر الرازي، فإن الواجب عبارة عن ماهية من هذا القبيل، مما يعني كون ماهية الواجب جوهراً. لأن تعريف الجوهر ينطبق عليها بشكل دقيق. من هنا، لا سبيل أمام الفخر الرازي للتخلص من هذا الإشكال سوى الإعتراف بالقاعدة الفلسفية القائلة: «الحق ماهيته إنيته».

الفصل السادس والعشرون
واجب الوجود لا ضدّ له

النص

إشارة

(الضد): يقال عند الجمهور على مساوٍ في القوّة ممانع.[1] وكل ما سوى الأوّل فمعلول. والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب.

فلا ضدّ للأوّل من هذا الوجه.[2]

ويقال عند الخاصة، لمشارك في الموضوع[3] معاقب[4] غير مجامع،[5] إذا كان في غاية البعد طباعاً.[6]

والأوّل لا تتعلّق ذاته بشيء، فضلاً عن الموضوع.[7] فالأوّل لا ضدّ

---

(١) الضد يستخدم وفق اصطلاحين، الأول بحسب العامة والجمهور، والثاني بحسب الخاصة. والشيخ بدأ أولاً بتعريف الضد وفق المعنى الّذي يستخدمه العامة فقال: «الضد عند الجمهور مساو في القوة ممانع».

(٢) بناء على تعريف الجمهور للضد، فإن الواجب لا شيء يساويه في القوة، لأن كل ما سوى الواجب فهو معلول، ممّا يعني أن الواجب لا ضدّ له.

(٣) مثل السواد والبياض اللّذين يتعاقبان على الجسم الّذي هو موضوع واحد.

(٤) المراد هنا أن البياض والسواد يتعاقبان ويتتاليان في العروض على الجسم.

(٥) المراد هنا استحالة اجتماع البياض والسواد في شيء واحد وفي وقت واحد.

(٦) هذا اشارة إلى تعريف الضد بحسب المعنى الّذي يستخدمه الخاصة، أي: «مشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً».

(٧) ليست المسألة أن واجب الوجود لا يتعلق بموضوع فحسب، بل لا يتعلّق كذلك بأي شيء من الأشياء، ولهذا، فهو لا ضدّ له وفق المعنى الّذي يستخدمه الخاصة أيضاً.

له بوجه.[١]

الشرح والتوضيح

يهدف الشيخ الرئيس في هذا الفصل إلى نفي الضد عن واجب الوجود.

وقبل أن نبدأ بعرض وبحث المطالب الّتي يتضمنها هذا الفصل، يجدر بنا أوّلاً أن نلفت انتباه القارئ إلى المسائل الّتي تناولها الشيخ الرئيس منذ انتهائه من اثبات وجود واجب الوجود حتّى الآن.

بشكل عام، الكثرة إما داخلية وإما خارجية، والكثرة الخارجية (على فرض تحققها في مورد واجب الوجود) إما أن تتحقّق عن طريق تعدد واجب الوجود، وإما عن طريق أن يكون له ند وضد ومثل. أما الكثرة الداخلية، فتتحقق عن طريق التشكل من أجزاء كمّية أو حدّية، أو مادة وصورة، أو التركب من وجود وماهية.

وإلى هنا، يكون الشيخ قد تناول خمس مسائل تتعلق بنفي الكثرة عن الواجب تعالى وهي:

١ ـ نفي تعدد واجب الوجود من خلال نفي الكثرة الأفرادية عنه (برهان التوحيد).

٢ ـ نفي الكثرة عنه من حيث الأجزاء الكمّية.

٣ ـ تنزيهه عن الكثرة المركبة من أجزاء خارجية، أي الصورة والمادة.

٤ ـ نفي الكثرة عنه من حيث الوجود والماهية.

٥ ـ نفي الكثرة عنه من حيث الأجزاء الحدّية.

يضاف إلى ذلك مسألة أخرى تناولها الشيخ، وهي نفي الكثرة الجسمية والجسمانية عن الواجب تعالى، إلّا أن نفي الكثرة الجسمية يرجع إلى نفي الكثرة الخارجية، ونفي الكثرة الجسمانية يرجع إلى الكثرة المتشكلة من أجزاء حدّية.

والشيخ في هذا الفصل والفصل المقبل، بصدد نفي ثلاثة أنواع أخرى من الكثرة في مورد واجب الوجود، النوع الأول عبارة عن نفي الضدّية، والنوع الثاني عبارة عن نفي المثلية، أما النوع الثالث فعبارة عن أن الواجب لا يشار إليه بحس.

---

(١) نتيجة هذا الفصل هي أن واجب الوجود لا ضدّ له بأي وجه من الوجوه.

أمّا الفصلان الأخيران من هذا النمط (أي ٢٨ و ٢٩) فسيصار من خلالهما البحث حول علم البارئ تعالى. إضافة إلى الحديث عن أفضلية المسلك الّذي اعتمده الشيخ الرئيس في إثبات واجب الوجود قياساً إلى المسالك الأخرى.

مسألة نفي الضد

بما أن للضد معنيين يستعملان بحسب الإشتراك اللفظي، فإن الشيخ الرئيس يستعرض في هذا الفصل كلا المعنيين مع ذكر تعريف جامع لهما. ولقد استفاد من الخصائص الواردة في تعريف الضد بهدف إثبات واستنتاج نفي الضدّية عن واجب الوجود.

التعريف الأول:

يحسب ما يصطلح عليه العامة، فإن الضد عبارة عن «شيء مساوٍ في القوة وممانع ـ أي معارض ومزاحم ـ».

وطبقاً لهذا التعريف، فإن الماء والنار، البرد والحر، النور والظلام، الرطوبة واليبوسة، كلّها أمور متضادة فيما بينها، بحيث أن وجود كل واحد من تلك الأضداد مزاحم وممانع لوجود الآخر.

فالماء والنار، كل واحد منهما ممانع ومعارض لوجود الآخر، ومن المحال أن ينوجدا معاً في موضوع واحد. بل وجود أحدهما يعني انتفاء الآخر، فالنار تنطفئ إذا تغلب عليها الماء، أما إذا تغلبت النار على الماء فعندها يتبخّر ويتلاشى.

وسائر الموارد (الأمثلة) الأخرى المذكورة، ينطبق عليها الحكم نفسه. فالظلام لا يجتمع مع النور، والحر لا يجتمع مع البرد، والرطوبة لا تجتمع مع اليبوسة، فكل طرف يأبى ويمتنع عن إحتمال وقبول الطرف الآخر.

ولما كان واجب الوجود علّة لكافة الأشياء، ومبدأ لسائر المبادئ، لذا، ليس هناك ثمّة ما يساويه ويماثله في القوة، لأن كل ما سواه فهو معلول. والمعلول بدوره يحتاج إلى علته ومتعلّق بها، ولا يمكن كونه مساوياً أو مماثلاً لها، مما يعني أيضاً أنه لا يمكن أن يكون المعلول مزاحماً وممانعاً لعلته. والنتيجة هي أن واجب الوجود هو الموجد للمزاحمات

والممانعات في مورد الموجودات كافة. وبالتالي فإن الواجب أسمى وأعلى من أن يناوئه كل ما هو مزاحم وممانع.

من جهة أخرى، لا شكّ أن الممانعة والمزاحمة لا تبعث على ايجاد أي خلل في النظام العام لعالم الوجود. بل إن المزاحمة والممانعة تهيء الأرضية لإستمرار وتواصل الفيض من المبدأ الفياض، لهذا يقال: «**لولا التضاد لما دام الفيض من الجواد**»[1].

والواقع، لو كان هناك أي قصور من جانب الفاعل أو القابل لما أمكن تداوم الفيض. فالمبدأ تعالى، جواد وفياض على الإطلاق ولا يمكن أن يعتري ذاته أي قصور أو نقص.

فالتضاد هو الشيء الّذي يوجب كون القابل مستعداً وقابلاً لتلقي الفيوضات المتواصلة من البارئ تعالى، إذ لو لم يكن هناك تضاد، لما كان القابل قابلاً لتلقي الفيض الإلهي بأي وجه من الوجوه. فالتضاد، إذن، شأنه رفع القصور عن القوابل وإكمالها.

ولا شكّ أن الفياض المطلق هو الّذي جعل التضاد في القابليات، بحيث لو لم يكن الفياض موجوداً، لما كان هناك أي قابل أو تضاد.

ولا شكّ أيضاً، أن الواجب لو كان قابلاً للتضاد، لكان وجوده مندرجاً في إطار القابلية ومتصفاً بالنقصان ومتعلقاً بمبدأ آخر يتلقى منه الفيض.. وبديهي أن الواجب عز شأنه منزه عن أن يكون كذلك.

لأمير المؤمنين (ع) كلام ينفي فيه الضدّية عن البارئ تعالى فيقول (ع):

«**وبمضادته بين الأمور عُرِفَ أن لا ضدّ له، وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له، ضاد النور بالظلمة، والوضوح بالبهمة، والجمود بالبلبل، والحرور بالصرد**»[2].

فمؤدّى كلام أمير المؤمنين (ع) في هذا البيان الفلسفي العميق هو أن التضاد يستوجب التبعية والتعلّق بالغير، وذلك لأن التضاد يتولّد نتيجة النقصان، بحيث إذا كان موجود ما كاملاً وتاماً من كافة الجهات، فذلك يعني كونه منزهاً عن الضدّية.

فإذا كانت الموجودات المتضادة تحتاج في سلسلة الوجود ونظام العلّة والمعلول إلى

---

(١) القول لصدر المتألهين وحرفيته كالتالي: «لولا التضاد ما صحّ دوام الفيض» (راجع الأسفار الأربعة، المجلد الأول، ص ٤٨٤، المجلد السابع، ص ٧١).

(٢) نهج البلاغة، خطبة ١٨٤ (وفي بعض النسخ خطبة ١٨٦).

موجود متحرر من أسر التضاد، فهنا لابدّ أن تنتهي سلسلة الموجودات إلى علّة أولى، وهو المطلوب ولا إشكال فيه. أما لو كانت الموجودات المتضادة محتاجة على الدوام إلى موجودات متضادة أخرى، فهنا نواجه بإشكال الدور أو التسلسل. ممّا يستوجب القبول والتصديق بأن محقق التضاد بين الموجودات إنما هو موجود لا مضاد له ولا ممانع.

خلاصة البحث:

هناك طريقتان لنفي الضدّية عن الواجب تعالى:

ألف ـ طريقة نهج البلاغة:

يبيّن أمير المؤمنين عبر هذه الطريقة أن التضاد بين الموجودات المتضادة لدليل على أن واجب الوجود منزه عن أن يكون ضداً لشيء وعن أن يكون شيء ضداً له.

ب ـ طريقة الإشارات:

يستدل الشيخ الرئيس على تنزيه الواجب عن الضدّية من خلال تعريف التضاد. فعندما يكون الضدّان متساويين في القوة وممانعين لبعضهما البعض، يتّضح لنا أن الواجب تعالى لا ضدّ له، وذلك لأن كل ما هو سواه فهو معلول، والمعلول لا يمكن كونه مساوياً للعلّة كما لا يمكن كونه معارضاً وممانعاً لها.

التعريف الثاني

أما تعريف الضد بحسب اصطلاح الفلاسفة والخاصة، فعبارة عن «مشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً»[1].

ففي هذا التعريف الّذي أورده الشيخ يوجد أربعة قيود وحيثيات لابدّ من التوقف عندها والبحث حولها:

١ ـ المشاركة في الموضوع: طبقاً لهذا القيد فإن الأشياء الّتي ليس لها موضوع،

---

(١) يقول صدر المتألهين «هما (الضدان) وجوديان غير مجتمعين في موضوع واحد بينهما غاية الخلاف كما في اصطلاح الإلهيين، أو المتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما في اصطلاح المنطقيين». (الشواهد الربوبية، تحقيق الآشتياني، ص ٦٣).

لا يمكن حصول التضاد فيما بينها، مثل الأقسام الخمسة للجوهر (أي الجسم، المادة، الصورة، العقل والنفس)، إذ هي مستغنية عن موضوع في وجودها وتحققها. فعلى الرغم من أن الصورة تحتاج إلى محل والنفس تحتاج إلى متعلّق، إلّا أن هناك فرقاً بين الموضوع والمحل والمتعلّق، فالأول مستغنى عنه بينما الأمرين الآخرين غير مستغنى عنهما.

لا ريب أننا لو وضعنا بدلاً من قيد «المشاركة في الموضوع» قيداً آخر وهو «المشاركة في المحل»، لما كانت النتيجة مقتصرة فحسب على كون الأعراض المشاركة في الموضوع داخلة في تعريف التضاد، بل لكانت الصور أيضاً داخلة في تعريف التضاد. وذلك على اعتبار أن المحل أعم من الموضوع، والنسبة بينهما هي نسبة عموم وخصوص مطلق، على هذا، فإن الصّور تحتاج إلى المحل شأنها في ذلك شأن الأعراض. فكما أن هناك تضاداً بين البياض والسواد، فهناك أيضاً تضاد بين الصورة المائية والصورة النجارية.[١]

٢ ـ التعاقب والتوالي: طبقاً لهذا القيد، فإن الأمور الّتي لا تتعاقب على موضوع واحد بنحو متوالٍ، بحيث يمكن لها أن ترد على موضوع واحد بمعية بعضها البعض وبنحو متزامن، فإن تلك الأمور لا يمكن أن تكون متضادة فيما بينها، مثل البياض والحلوى، أو السواد والحلوى. فالسكر أبيض اللّون وفي الوقت نفسه حلو المذاق. وبعض أنواع الرطب (أو العنب) تتّصف بالسواد وحلاوة الطعم في آن واحد، وعليه فإن البياض والحلوى (وكذلك السواد والحلوى) أمران متخالفان من دون أن يكونا متضادّين.

٣ ـ غير مجامع: بحسب هذا القيد فإن الأمور الّتي يمكن أن تجتمع مع بعضها البعض من دون أن تتنافى وتتمانع فيما بينها، ليست بمتضادة ولا يجري عليها حكم التضاد. سواء أكان حلولها في الموضوع أو المحل حاصلاً بشكل متوالٍ أو بشكل متزامن.

٤ ـ غاية البعد: في حال وجود شيئين متشاركين في موضوع واحد ومتعاقبين عليه وغير قابلين للإجتماع مع بعضهما. لكن من دون أن يكون بينهما غاية البعد والخلاف، فهذان الشيئان ليس بينهما تضاد حقيقي بل تضاد مشهوري. وعلماء المنطق لم يذكروا هذا القيد (غاية البعد) في سياق تعريفهم للتضاد بخلاف الفلاسفة الّذين اعتبروه شرطاً أساسياً في تعريفه.[٢]

---

(١) الشواهد الربوبية، تحقيق الآشتياني، ص ٦٣.

(٢) المصدر السابق نفسه.

يقول الأستاذ مطهري:

«لقد عرّف المناطقة والفلاسفة هذا القبيل من التضاد (أي التضاد المقيد بقيد غاية البعد) على نحو خاص، بمعنى أنهم وضعوا شروطاً خاصة في تعريفه. فقالوا: هكذا قبيل من التضاد يمكن الإستفادة منه في مورد الأعراض، لكن لا يمكن الإستفادة منه (وفق هذا الإصطلاح الخاص) في مورد الجواهر. وذلك رغم امكانية استخدامه أحياناً في مورد الصور قياساً إلى المادة ـ بحسب ما يرى الشيخ الرئيس ـ. فالمنطقيون المسلمون يقولون بأن هكذا نوع من التضاد مشروط بأن يكون الشيئان المتضادان مشتركين في جنس قريب (وفق اصطلاح المنطق) ومختلفين في فصل قريب». [1]

يقول الملّا السبزواري في تعريفه للضدّين:

«أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ويكونان داخلين تحت جنس قريب» [2].

من هذا المنطلق، يتبيّن لنا أن التضاد إنما يحصل في أمرين وجوديين، ـ أي في الماهيات ـ وليس في نفس الوجود. كما يتبيّن لنا أن التضاد يقع بين الأعراض ولا يقع بين الجواهر. لأن الأعراض تحتاج إلى موضوعات، بينما الجواهر مستغنية عن الموضوعات، إضافة إلى ذلك يتّضح لنا أن التضاد يتحقّق بين الأعراض الّتي يكون فيما بينها رابطة توالٍ وتعاقب، ولا يتحقق في تلك الّتي يمكن اجتماعها في موضوع واحد (كالأمثلة الّتي سبق ذكرها). والنتيجة هي أنه لابدّ من وجود غاية البعد والخلاف بين الضدّين الحقيقيين، وهذا ما يتطابق مع رأي الفلاسفة في المسألة، بخلاف المنطقيين. فعلى سبيل المثال: هناك غاية في البعد والخلاف بين الأبيض والأسود، لذلك فإن التضاد بينهما حقيقي. أما الأبيض والرمادي فليس بينهما غاية في البعد والخلاف، وعليه، فالتضاد بينهما مشهوري.

حاصل الأمر هو أن السبزواري قد أدرج أربعة قيود في إطار تعريفه للضدّين، وهي:

---

(١) مجموعة آثار الشهيد مطهري، ج الأول، ص ١٧٣.

(٢) شرح غرر الفرائد، مطبعة الناصري، ص ٣٦.

١ ـ أن يكونا وجوديين.
٢ ـ أن يكونا متواليين ومتعاقبين.
٣ ـ أن يكونا تحت جنس قريب.
٤ ـ أن يكونا في غاية البعد والخلاف.

وهنا نلاحظ أن هناك فرقين بين تعريف السبزواري وتعريف الشيخ الرئيس، الفرق الأول هو أن الشيخ لم يشترط كون الضدّين وجوديين. والثاني هو أنه اشترط كونهما غير مجامعين.

ومن البديهي القول أنه لا ضرورة لذكر قيد «غير مجامعين» في ظل اشتراط التوالي والتعاقب. ممّا يعني أن القيد المذكور إنما هو توضيحي وليس احترازياً.

ومع الإلتفات إلى أنّ الضدّين يشتركان في جنس قريب ويختلفان في الفصل. فهنا من الممكن أن يرد إشكال وهو أن التضاد بناء على ذلك إنما يحصل في الفصل.[1]

والآن، بعدما استعرضنا تعريف التضاد بحسب اصطلاح الخاصة، نستطيع أن نستنتج بوضوح أن واجب الوجود تعالى لا ضدّ له.

وذلك لأنه سبحانه وجود محض وحقيقة صرفة، ومنزه عن أن يكون له ماهية. ممّا يعني أنه ليس أمراً وجودياً.[2]

وبما أن الواجب لا ماهية له، لذا، فهو غير مركب من جنس وفصل، وعلى هذا، فمن المحال اندراجه ـ تعالى ـ تحت الأجناس القريبة والمتوسطة والبعيدة.

وبما أنّ الواجب لم يكن له ماهية، ولم يكن من سنخ الماهيات. لذا، لا يمكن كونه متعاقباً على موضوع واحد مع أي عرض من الأعراض. إذ التعاقب على موضوع واحد يستدعي التعلّق والتبعية، والواجب تعالى منزّه ومُبرّأ عن التعلّق والتبعية.

ونظراً لكون الواجب تعالى لا كفء له ولا مماثل. من هنا، لا يوجد أي أمر قط، بينه وبين الواجب غاية البعد والخلاف. إذ كل موجود سواه، فهو من آثاره وأفعاله. ومن الواضح أنه لا يوجد غاية البعد والخلاف بين الأثر والمؤثر، أو بين الفعل والفاعل.

---

(١) صدر المتألهين هو من طرح هذا الإشكال، ولقد أجاب عنه بنفسه (راجع: الشواهد، ص٦٧).
(٢) المراد هنا بالوجودي، الماهيات الّتي تتّصف بالوجود (المترجم).

﴿وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب﴾[١].

﴿نحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾[٢].

﴿نحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾[٣].

أجل:

فالحبيب أقرب إليَّ مـنِّي   والعجيب أنِّي عنه بعيد

يقول أمير المؤمنين (ع):

«قريب من الأشياء غير ملامس بعيد عنها غير مباين»[٤].

ويقول (ع) أيضاً:

«قرب فنأى وعلا فدنا وظهر فبطن فعلن، ودان ولم يدن»[٥].

على هذا، فإن البارئ تعالى لا ضدّ له، لأن كل خواص التضاد منتفية عن ذاته المقدّسة.

---

(١) البقرة / آية ١٨٦.

(٢) ق / آية ١٦.

(٣) الواقعة / آية ٨.

(٤) نهج البلاغة، خطبة ١٧٩ (تحقيق صبحي الصالح).

(٥) نهج البلاغة، خطبة ١٩٥ (تحقيق صبحي الصالح).

الفصل السابع والعشرون
واجب الوجود لا ندّ له
واجب الوجود لا يشار إليه بالحس

النص

تنبيه

الأول لا ند[1] له، ولا ضد[2] له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد[3] له. ولا إشارة إليه إلّا بصريح العرفان العقلي.[4]

---

(١) الند بمعنى المثل. يقال ما له ند أي ما له نظير، وجمع الند أنداد (المنجد).

والمطلب الأساسي المبحوث عنه في هذا الفصل هو أن الواجب لا ند له، أما كون الواجب لا ضدّ له ولا فصل له ولا جنس له ولا حدّ له فقد تمّ إثباتها في الفصول السابقة.

(٢) الضد بمعنى المخالف، المثل، النظير، العدو... جمع الضد أضداد (المنجد).

(٣) حرف الفاء في هذا المورد للتفريع. أي بما أن الواجب تعالى لا جنس ولا فصل له، لذا فهو تعالى لا حد له.

(٤) المراد هنا هو أن واجب الوجود خارج الإشارة الحسية، إذ أن الواجب أسمى وأعلى من أن يكون متعلقاً بالإدراك الحسي والإشارة الحسّية.

فالشيخ يريد القول أن واجب الوجود لا يشار إليه بالإشارة الحسّية، بل يشار إليه بالإشارة العقلية المتحررة من شوائب الوهم والخيال. وهذا هو المطلب الثاني الأساسي في هذا الفصل.

مما لا شك فيه أن هناك معرفة أخرى غير المعرفة العقلية والحسّية، ويمكن التعرف عن طريقها على واجب الوجود. وهي المعرفة القلبية الّتي لا ريب أنها أكثر ارتقاء وسمواً من المعرفة العقلية. إذاً، واجب

←

الشرح والتوضيح

لقد إشتمل البحث في الفصل السابق على المسألة السادسة من مسائل الكثرة المسلوبة عن الواجب تعالى، وهي أن الواجب لا ضدّ له.

أما في هذا الفصل فسوف نخوض في المسألتين السابعة والثامنة من مسائل الكثرة وهما: نفي الندية ونفي الإشارة الحسّية عن واجب الوجود تعالى.

مسألة نفي النّدِّيّة

الشيئان المغايران لبعضهما البعض، إما أن يكونا مشتركين في الماهية النوعية، وإما غير مشتركين في الماهية النوعية.

في الحالة الأولى نسميهما الندين أو المثلين، مثل زيد وعمرو.

أما في الحالة الثانية، فإما أن يكون الشيئان المتغايران قابلين للإجتماع مع بعضهما، وإما أن لا يكونا كذلك.

في المورد الأول من الحالة الثانية نسمي ذين الشيئين «متخالفين»، بينما نسميهما في المورد الثاني من الحالة الثانية «متقابلين».

والتقابل إما أن يكون بين أمرين وجودين، أو بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي.

وهناك احتمالان يطرحان في حال كان التقابل متحققاً بين أمرين وجودين: فإما أن يكون تصور أحدهما (أي أحدى الأمرين) مستلزماً لتصوّر الآخر، وإما أن لا يكون كذلك. وبحسب الإحتمال الأول فهما متضايفان، أما بحسب الإحتمال الثاني فهما متضادّان.

أما في حال كان التقابل متحققاً بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، فهنا يتأتى تقابل التناقض وتقابل العدم والملكة.

فمتى لم تكن القابلية في موضوع العدم شرطاً، يكون التقابل تقابل التناقض؛ لكن متى ما كانت القابلية في موضوع العدم شرطاً، فها هنا يكون التقابل تقابل العدم والملكة.

← الوجود الّذي لا يشار إليه بالحس، يمكن أن يشار إليه عن طريق المعرفتين العقلية والقلبية. مما يعني أن الحصر في كلام الشيخ حصر إضافي وليس حصراً حقيقياً.

على سبيل المثال: قضية «الحائط بصير» إنما تتناقض مع قضية «الحائط ليس ببصير» وذلك لأن الحائط غير قابل أصلاً للإبصار. أما قضية «زيد بصير» فلا تتناقض مع قضية «زيد ليس ببصير»، بل نسبة التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وذلك لأن زيداً لديه قابلية الإبصار.

❊ ❊ ❊

ومع الأخذ بعين الإعتبار لتعريف الندية ـ الندان عبارة عن فردين يشتركان مع بعضهما في ماهية نوعية ـ يتّضح لنا أن واجب الوجود تعالى لا ند له، لأنه في الأساس لا ماهية له.

لقد تطرّقنا سابقاً إلى مسألة أن الواجب لا ماهية له، حيث تبيّن لنا هناك أن الواجب لا يشترك مع أي فرد كان، لا في ماهية نوعية ولا في ماهية جنسية. وبهذا اللّحاظ فهو سبحانه منزه عن أن يكون له تماثل، تجانس، تشابه، تطابق، موازاة، مساواة، تناسب أو تضايف مع أي شيء من الأشياء.

مسألة نفي الإشارة الحسّية عن الواجب

الإنسان لديه ثلاثة أنواع من المعرفة، إحداها في مرتبة دنيا، والثانية في مرتبة متوسطة، والأخرى في مرتبة عالية، وتلك الأنواع هي:

أ ـ المعرفة الحسّية، ب ـ المعرفة العقلية، ج ـ المعرفة القلبية.

ألف ـ المعرفة الحسّية

المعرفة الحسّية هي المعرفة الّتي تتحقق بواسطة إحدى الحواس. فنرى بواسطة العين، ونسمع بواسطة الأذن، ونتذوق بواسطة الذائقة و...

فبديهي أن المعرفة الحسّية تتعلّق بالمحسوسات، بحيث أن الموجود المتحقق خارج إطار المحسوسات، إنما يكون خارج إطار الإدراك الحسّي أيضاً. والعكس صحيح، أي إذا كان موجود ما داخل إطار المحسوسات ويتناول المعرفة الحسّية، فإنما يكون قابلاً للإشارة الحسّية كذلك.

من هنا، بما أن واجب الوجود منزه عن المكان والزمان والوضع والجهة والمادة والصورة والجسم والجسمانية، لذلك كلّه، فهو منزه أيضاً عن أن يكون قابلاً للإشارة الحسّية.

ب ـ المعرفة العقلية

يتحدّث الشهيد مطهري عن المعرفة العقلية فيقول:

«الفلاسفة والمتكلّمون يبتغون الوصول إلى البارئ تعالى عن طريق الإستدلال والعقل... والبعض من أكابر العلماء قد سلك طريقي العقل والقلب. فصدر المتألهين كان يؤمن أنه من الضروري توأمة السلوك العقلي مع السلوك القلبي... معرفة الله والمسائل المتعلّقة بها لا يمكن تحققها على نحو علم مثبت إلّا عن طريق العقل والفلسفة... الفلاسفة يرون أنه لابدّ من كون المقدمات في البرهان ضرورية ودائمة وكلّية حتّى ينتج عنها المطلوب»[1].

فالإنسان إذا كان يمتلك عقلاً فلسفياً ناضجاً، واستخدم المقدمات الضرورية والدائمة والكلّية على نحو صحيح، فعندها يستطيع أن ينال المعرفة العقلية الخالصة. وبحسب تعبير الشيخ، فإن الإنسان يستطيع أن يبلغ مرتبة العرفان العقلي الصريح، حيث يتسنى له في هذه الحالة الإشارة عقلياً إلى معقولاته، تماماً كما هو يستطيع الإشارة حسّياً إلى محسوساته.

فواجب الوجود، يمكننا التعريف عليه عن طريق المعرفة العقلية، لكن لابدّ من الإلتفات إلى أن هناك فاصلة كبيرة بين هذه المعرفة والمعرفة القلبية. فالمعرفة العقلية عبارة عن علم، بينما المعرفة القلبية عبارة عن مشاهدة ورؤية. ومن الواضح كم هو الفرق بين العلم والمشاهدة؟

ج ـ المعرفة القلبية

الأشخاص الّذين يسلكون طريق المعرفة العقلية، لا ينكرون ما لطريق العقل

---

(١) مجموعة آثار الشهيد مطهري، الجزء السادس، ص ٩٥٧ و ٩٥٨.

والبرهان من قيمة، لكنهم يؤكدون على ترجيح طريق القلب والسير والسلوك والتصفية والتزكية على ما سواه.

يقول الشهيد مطهري في هذا المجال:

«المعرفة الإستدلالية الّتي ينتهجها الحكيم، لا تتعدّى حدود التصورات والمفاهيم الذهنية كما لا تتعدّى حدود الإقناع والقوة العاقلة. وهذه نقطة ايجابية بحد ذاتها. أمّا المعرفة الإفاضية الّتي ينتهجها العارف، فهي من قبيل الوصول والتذوق. في المعرفة العقلية يصار إلى إرضاء العقل وإقناعه من الداخل. أما في المعرفة الإفاضية فهناك ـ إضافة إلى إرضاء الوجدان ـ حالة من الهيجان والشوق والحركة تغمر وتشمل كل وجود الإنسان العارف، فيرتقي من خلال ذلك صعوداً نحو الوجود الحق ويدنو منه. فهكذا نوع من المعرفة من شأنه أن ينير وجود العارف ويمده بالطاقة والجرأة والمحبة، ويجعله يتّصف بالشفافية والخشوع والرقة، ويؤدي في نهاية المطاف إلى تشييد كيانية وجود العارف على نحو آخر ومختلف. ونحن نرى أن ترجيح إحدى المعرفتين على الأخرى أمر لا فائدة منه ولا ثمرة. بل إن كل واحدة منها تكمل الأخرى. ومهما يكن من أمر فإن العارف لا يذهب إلى إنكار ما للإستدلال من قيمة»[1].

ما يتوجّب ذكره في هذا السياق: كما أن هناك إشارة حسّية في المعرفة الحسّية، وإشارة عقلية في المعرفة العقلية، ففي المعرفة القلبية هناك أيضاً إشارة قلبية. فكل ما هو خارج متناول المعرفة الحسّية، فهو غير قابل للإشارة الحسّية. وكل ما هو بمتناول المعرفة القلبية والعقلية، فهو قابل للإشارة العقلية والقلبية. والنتيجة هي أن واجب الوجود قابل للإدراك عن طريق المعرفة العقلية والمعرفة القلبية، إذ هو متعلّق بالعرفان العقلي والعرفان القلبي، وبهذا اللّحاظ، فإن الواجب تعالى قابل للإشارة القلبية والإشارة العقلية.

المطلوب من العارف تقوية إحساساته القلبية وإزالة الموانع الّتي من شأنها أن تعيق نمو وإرتقاء تلك الإحساسات. كما يتوجب عليه تصفية القلب وتهذيبه تمهيداً لإرتقائه بإتجاه الحق تعالى مزوداً بالقوة واللطافة والعشق، أما الفلاسفة فالمطلوب منهم الكشف عن

---

(١) المصدر نفسه.

حقيقة الشاهد الّذي يقصدونه وذلك عن طريق العقل والإستدلال. فالعارف يريد التحليق والإقتراب، والفيلسوف يريد التفكر والتعقل.. العارف يريد أن يشاهد، أمّا الفيلسوف فيريد أن يعلم.[١]

مع الأخذ بعين الإعتبار لما تقدم، ومع الإلتفات إلى ما أورده الشيخ الرئيس في كتاب الإشارات ضمن النمط الّذي خصصه للبحث حول مقامات العارفين،[٢] يتّضح لنا أن الشيخ في عبارة «إلّا بصريح العرفان العقلي» لا يهدف فقط إلى نفي الإشارة الحسّية عن ذات الواجب تعالى. كما هو لا يهدف إلى إنكار العرفان والإشارة القلبية في مورد الذات الإلهية المقدسة. بل هو يريد في تلك العبارة الإستفادة من الحصر الإضافي ليقول لنا أنه لا يجب الإعتقاد بإمكانية كون الواجب قابلاً للإشارة الحسّية، من دون أن يؤدي قوله ذلك إلى الإعتقاد ان الواجب غير قابل للإشارة القلبية أيضاً. وبما أن الشيخ في هذا المقام ليس بصدد البحث حول أقسام العرفان كافة (أي العقلي والقلبي و...) كما ليس بصدد الخوض في جميع أقسام الإشارات (أي الحسّية والقلبية والعقلية و...) لذلك، فهو أجل البحث في إثبات الإشارة القلبية إلى مقام آخر.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) النمط التاسع من الإشارات والتنبيهات.

الفصل الثامن والعشرون
المعيار والمقياس في معرفة واجب الوجود وإثبات علم الباريْ

النص

إشارة

الأوّل معقول الذات [١] قائمها، [٢] فهو قيوم [٣] بريء عن العلائق [٤] والعُهَد [٥] والمواد [٦] وغيرها، مما يجعل الذات بحال زائدة. [٧]

---

(١) واحدة من خصائص واجب الوجود هي أنه معقول بالذات لا بالغير.

(٢) خاصية أخرى له هي أنه قائم بالذات وغير قائم بالغير.

(٣) لقد تطرقنا إلى مصطلح «قيوم» في الفصل العاشر. وقد قال الخواجة هناك:

«القيوم هو القائم بذاته، غير متعلّق الوجود بغيره على الإطلاق. وهو إسم من أسماء الله تعالى».

(٤) «علائق» جمع «علاقة» وهي بمعنى التعلّق والتبعية للغير.

(٥) كلمة «عُهَد» جمع «عهدة». وهي بمعنى عدم الإحكام والضعف. يقال: في الأمر عهدة، أي لم يحكم بعد. وفي عقل فلان عهدة أي ضعف...

(٦) المواد جمع المادة.

(٧) منتهى ما يريد قوله الشيخ الرئيس هو التحذير من تصوّر واجب الوجود على أنه معروض لعوارض ما، بحيث يتنزّل من مرتبة المعقولية إلى مرتبة الموهومات والمتخيلات أو المحسوسات.

فلو كان واجب الوجود مندرجاً في إطار المحسوسات، لكان معروضاً لعوارض مشخصة، من قبيل الزمان والمكان والوضع والكم والكيف و... ولكان ذا مادة حاضرة عند قوة الإحساس، بحيث يصير

←

وقد علم أن من هذا حكمه فهو عاقل لذاته، معقول لذاته.

الشرح والتوضيح

لقد تناولنا إلى الآن، وعلى مدى عدة فصول، المباحث المتعلقة بإثبات ذات واجب الوجود وصفاته السلبية من قبيل نفي الكثرات الخارجية ونفي الماهية والضد والمثل عن تلك الذات المقدسة.

إلّا أننا لم نتناول بعد المباحث المتعلقة بالصفات الثبوتية للباريء عزّ وجلّ.

والغرض المتوخى من إثبات صفاته الإيجابية تعالى هو التأكيد على أنه يتّصف بكافة الكمالات.

يقول العلّامة الطباطبائي:

«إذا نظرنا إلى خالق الكون بلحاظ هذا البرهان، أي بلحاظ كونه مفيضاً ومحققاً الوجود في هذا العالم... فهنا لا سبيل أمامنا سوى الحكم بضرورة كون واجب الوجود متصفاً بكافة الكمالات. وإذا نظرنا إلى خالق الكون بلحاظ برهان آخر، أي بلحاظ كون الواقعية المطلقة مستمدة من حاق ذاته المقدسة، فهنا أيضاً لا سبيل سوى الإعتراف والحكم بأنه عزّ شأنه مصدر كل كمال وواقعية وفعلية. فعلى سبيل المثال، هنالك فعالية مشهودة وملحوظة في كل موجود من موجودات العالم، تبعاً لحاله ووضعه وبحسب الحد الّذي تسمح به ظروف الزمان والمكان.. ولا شكّ أن الفعالية المذكورة تنبع من قدرة الموجود نفسه [المتعلقة به الفعالية]. وبما أن هذه القدرة تمثل مرتبة من مراتب الكمال والواقعية، لذا فهي غير قابلة للسلب عن الواقعية المطلقة (أي وجود الباريء). كما أن القدرة المذكورة عبارة عن ظاهرة ناتجة عن علّة، ممّا يعني ضرورة كون علّتها الفاعلية

← متخيلاً بواسطة حذف قيد حضور المادة عند تلك القوة.

فالمعاني الجزئية إنما هي من الموهومات، مثل خوف الحمل من الذئب، أو محبة الأم لإبنها (الموهوم هنا بحسب المصطلح الفلسفي وليس بحسب ما يستعمل عند العامة). فالموجودات الحسّية والخيالية والوهمية معروضة لعوارض تجعل من تلك الموجودات أموراً جزئية ومشخصة. وواجب الوجود منزه عن ذلك.

مشتملة عليها ومتملكة لها. مثال ذلك: هناك صفة كمالية تسمى العلم وتتّصف بها الكثير من الموجودات، ـ كما هو الحال بالنسبة للإنسان والكائنات الحيّة ـ فما قيل في القدرة ينطبق على العلم أيضاً، من أنه أمر ذو واقعية ومعلول لعلّة فاعلية (تشتمل عليه وتمتلكه). وهكذا يتبيّن لنا ثبوت العلم للبارئ أيضاً (نظراً لأنه علّة العلل وبه تتعلّق كل المعلولات وما تتّصف به من واقعيات كمالية). ومع غضّ النظر عن أن آثار الشعور وعلائم القدرة في جريان نظام الوجود (الّذي لا يمكن كونه معلقاً بعلل الجزء) واضحة إلى درجة يستحيل معها إلّا ملاحظة وادراك تلك الآثار والعلائم (علم لا محدود وقوة لا متناهية محيرة للعقول). فإن ما أوردناه في مورد العلم والقدرة ينطبق على الحياة أيضاً (بما هي صفة ينشأ عنها العلم والقدرة) وبالتالي فهي صفة ثابتة لخالق الكون»[1].

فالعلّامة يستعرض في كلامه العلم والقدرة والحياة من الصفات الثبوتية، ويذهب إلى إثبات تلك الصفات عن طريقين:

١ ـ ان واهب وجود العالم، واهب ومعط لكافة الكمالات. وواهب الكمال لا يمكن أن يكون فاقداً له.

٢ ـ ان واهب وجود العالم عبارة عن واقعية مطلقة. فالموجود الّذي له كل كمال وفعلية، لا يمكن إلّا أن يكون واقعية مطلقة.

جمالك في كل الحقائق سائر　　　وليس له إلّا جلالك ساتر

ثمّ يستنتج العلّامة عدة نتائج من الكلام الوارد أعلاه وهي:

١ ـ الكمالات والصفات الّتي يكون مرجعها بحسب التجزئة والتحليل إلى الوجود ـ أي الّتي لها وجود خارجي بالفعل ـ إنما هي ثابتة لخالق الكون على الإطلاق، ممّا يعني أن الخالق تعالى عليم وقدير وحي و...

٢ ـ أما الصفات الّتي يكون مرجعها إلى العدم واللبسية، أي تلك الّتي ليس لها وجود، كالجهل والعجز، الفناء، الفقر، الإحتياج، المعلولية، الإضطرار و... فكلها منفية ومسلوبة عن البارئ تعالى.

٣ ـ بما أن البارئ تعالى منزه عن الإحتياج والقيدية، لذلك فإن كل صفة كمالية

---

(١) مجموعة آثار الأستاذ مطهري، الجزء السادس، ص ١٠٢٩ إلى ١٠٤٠.

يتّصف بها لابدّ من كونها عين ذاته.[١] وليس خارج ذاته، وذلك لأن الكمال خارج الذات لا يتحقق من دون الإحتياج والتقيّد.[٢]

مقياس وملاك معرفة الصفات الثبوتية للبارئ

يقول الأستاذ مطهري في سياق شرحه لرأي العلّامة حول هذا الموضوع:

«والآن لننظر ما هو المقياس الّذي يتسنى لنا من خلاله التعرف على صفات الله عزّ وجلّ... فهناك مسلكان يمكن سلوكهما للوصول إلى ذلك. في المسلك الأول تكون الذات هي الدليل على إثبات الصفات. أما المسلك الثاني فيتم فيه إثبات الصفات عن طريق المخلوقات بما هي مرآة تتجلى فيها صفات الحق. وهنا تجدر الإشارة إلى أن المسلك الثاني يتشعب إلى مسلكين آخرين. ونحن سوف نتحدث عن المسالك الثلاثة المشار إليها. بالنسبة للمسلك الّذي تكون فيه الذات دليلاً وبرهاناً على الصفات، فإن هذا المسلك هو عينه المعتمد في مبنى برهان الصديقين لإثبات واجب الوجود ووحدته. إذ عندما يثبت لنا أن الأصالة للوجود وأن الحق تعالى وجود محض وواقعية صرفة، وأن ذاته منزهة عن العدم والماهية، وعندما يتبيّن لنا أن الكمال مساوٍ للوجود وأن العدم والماهية هما منشأ النقص، عند ذاك لا يبقى مجال للشك في أن ذات البارئ تعالى هي الكمال الواقعي. وذلك لأن الكمال الواقعي للبارئ إنما يرجع إلى وجود الواقعية وهو ـ أي الكمال ـ من أحكام ولوازم الوجود والواقعية. فبما أن ذات الحق وجود محض وصرف، لذلك فإن تلك الذات لا شيء سوى الكمال المحض. ولقد ثبت لدينا سابقاً أن الأحكام واللوازم والعوارض تنقسم إلى قسمين: فالبعض من الأحكام واللوازم هي من شؤون الوجود بما هو وجود وتدور في مدار الوجود. مثل الوحدة، مبدئية الآثار، الظهور والنورية، العلم، الحياة، القدرة وغير ذلك. والبعض الآخر من الأحكام واللوازم متعيّنة ومتحددة بتعيّن خاص من جهة كونها عارضة للموجود. ونظراً لأن الذات

---

(١) يرى الشيخ الرئيس أن علم البارئ عبارة عن صور مرتسمة وذلك طبقاً لما تقول به الحكمة المشائية. أما رأي العلّامة في الأمر فطابق لما تقول به الحكمة المتعالية.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ١٠٤١ إلى ١٠٤٤.

الأحدية المقدسة عبارة عن وجود محض ومنتفٍ عنها أي تعيّن وتحدد، لذا فإن تعيّنها يكمن في إطلاقيتها ولا حديتها، مما يعني أن جميع شؤون الوجود وكمالاته تصدق على ذات الحق على النحو الأعلى. ولا يخفى أن هذا البرهان يبتني على أصالة الوجود، إضافة إلى أن برهان الصديقين والبرهان الخاص الّذي ذكرناه في مورد إثبات وحدة الواجب يبتنيان أيضاً على هذا الأصل الأساسي (أصالة الوجود). بحيث أن استيعاب هذا الأصل بشكل كامل من شأنه أن يؤدي إلى استيعاب وادراك تلك البراهين على نحو جيّد، وإلّا فلا...

أما المسلك الثاني والّذي يتمثّل في أن المخلوقات مرآة تنعكس فيها الصفات. فيمكن تقريره من خلال وجهين:

ألف ـ الوجه الخاص بالفلسفة: لقد تبيّن لدينا في سياق مقالة العلّة والمعلول أن «معطي الكمال، من المحال أن يكون فاقداً له». وبما أن هناك جملة من الكمالات تتّصف بها المخلوقات، من قبيل القدرة، الحياة، الإرادة و... من هنا فإن ذلك يدل على أن المبدأ الأصلي للموجودات واجد لتلك الكمالات ويتّصف بها على نحو أقوى وأشد.

ب ـ الوجه الخاص بعلم الكلام: «وهو أن المكوّنات والأنظمة الدقيقة والمحيرة والّتي تلاحظ وتشاهد في المخلوقات إنما تدل على أن كل ذلك لم يتأت عن طريق الصدفة، بل إن ذلك كلّه ناتج عن علم وإرادة وتدبير وحكمة و... فإذا كان فاعل تلك التشكيلات والأنظمة عالماً ومريداً، فذلك يعني أنه قادر أيضاً، لأن القدرة لا تعني إلّا كون الفاعل يفعل فعله متى أراد، وهذا بدوره يعني أن ذلك الفاعل حي، على اعتبار أن الحياة لا تعني سوى كون الموجود درّاكاً فعّالاً».[1]

حصيلة كلام الأستاذ هي أن هناك مسلكين لإثبات صفات البارئ وهما:

١ ـ الإستدلال على الصفات عن طريق الذات. وهو ما يسمى ببرهان الصديقين.

٢ ـ الإستدلال على الصفات عن طريق المخلوقات.

وهذا المسلك (الثاني) يتفرّع بدوره إلى مسلكين آخرين، أحدهما فلسفي والآخر

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٠٤٠ إلى ١٠٤٢.

كلامي. فالمسلك الفلسفي، كما تقدم، هو أن معطي الكمال لا يمكن أن يكون فاقداً للكمال. أما المسلك الكلامي فهو أن مكونات وأنظمة الخلق الدقيقة تحكي عن وجود شيء مدبّر وحكيم وقادر، خلق العالم ودبّره عن طريق العلم والقدرة والإرادة.

ومن الواضح أن مسلك الصديقين أكثر كمالاً واستقامة وعارٍ من الخلل. أما مسلك الإستدلال على الصفات الكمالية عن طريق المخلوقات، فلا يخلو من ضعف ونقص. لأن أقصى ما تمّ إثباته في هذا المسلك هو أن الخالقَ الواهبَ الكمالات للمخلوقات لا يخلو من تلك الكمالات. لكن لا ينتج عن هذا المسلك أن الخالق يتّصف بالكمال والجمال والحسن والعلم والقدرة والحياة على نحو الإطلاق. هذا في حين أننا في هذا المقام بصدد إثبات أن الخالق يتّصف بكل ذلك على نحو الإطلاق.

وفي هذا المورد من الممكن أن يطرح إشكال وهو: طبقاً للقاعدة القائلة بأن «معطي الكمال لا يخلو من الكمال» وقاعدة «كل ما يعطيه الخالق فهو واجد له»، فإن ذلك يستلزم كون الله تعالى جسماً ومتصفاً بأوصاف الجسم.

والجواب على ذلك الإشكال هو أن الجسم والجسمانية إنما يتعلّقان بالماهية الّتي هي حد للوجود. فالفاعل مفيض للوجود، بينما الجسم والجسمانية من نقائص الوجود وحدود له، وليسا من كمالاته. وعليه فإذا كان الجسم والجسمانية من أوصاف المخلوقات، فإن ذلك لا يستلزم كونهما أوصافاً للخالق أيضاً.

يقول العلّامة الطباطبائي:

«صفات البارئ تعالى على ثلاثة أقسام: ١ ـ صفات ذاتية ثبوتية، مثل: القدرة. ٢ ـ صفات سلبية، مثل: الفقر والجهل. ٣ ـ صفات نسبية (إضافية) مثل الخلق الزماني».[1]

ولا يخفى أن هناك نوعاً من الصفات يتّصف البارئ تعالى بها وهي خارج ذاته، مثل: الخالق، الرازق، الحي، الشافي، المعطي...

فهذا القبيل من الصفات ليس صفات خارجية نفسية، بل صفات نسبية، ويطلق عليها الصفات الفعلية وهي غير الصفات الذاتية. ونحن في هذا المقام بصدد البحث حول الصفات الذاتية لا الفعلية.

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠٤٦.

يقول العلّامة الطباطبائي في ختام الحديث عن الصفات:

«المبحث الفلسفي الأخير في مورد صفات الخالق تعالى يؤدي إلى نظرية أكثر عمقاً وإرتقاءً من ما تقدم من كلام في الموضوع. ومؤدى هذه النظرية: بما أن وجود الباريُ تعالى مطلق ومجرد عن كل قيد وشرط ولا يحده أي حد. من هنا، فإن هذا التحديد (أي كون الباريُ لا يحده حد) منتفٍ ومسلوب عنه أيضاً. وعليه فإن وجود الباريُ عزّ شأنه أسمى وأرفع من أي تحديد مفهومي، ولا سبيل لأي مفهوم (وحتّى هذا المفهوم) إلى الإحاطة به والحكاية عنه بالتمام...».[1]

منهاج أبي علي سينا في إثبات علم الباريُ

يقول الشهيد مطهري ـ بعدما فرغ من بيان مسلك كل من الحكماء والمتكلّمين والصديقين ـ ما ترجمته:

«حكماء المشاء استدلوا على الصفات عن طريق الذات ولكن على نحو آخر ومختلف، والمسلك الّذي ذكرناه فيما سبق إنما يختص بصدر المتألهين الّذي وصل إلى النتيجة المطلوبة إنطلاقاً من أصالة الوجود. أما الشيخ الرئيس فإن مسلكه لا يبتني على أصالة الوجود... وفيما يلي سوف نتناول فقط ما أورده الشيخ حول علم الباريُ بالمخلوقات»[2].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن ما يتناوله الأستاذ مطهري في باب علم الباريُ هو عين الموضوع الّذي يدور البحث حوله في هذا الفصل من النمط الرابع.

يتابع الأستاذ مطهري فيقول:

«يرتكز الشيخ الرئيس في هذا المجال إلى القاعدة القائلة بأن «كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد» وذلك بهدف إثبات علم الحق بذاته. فيطرح موضوع علّية الباريُ تعالى لكافة المخلوقات فيقول: العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، وبما أن الحق تعالى عالم بذاته (أي ذاته معلومة له)، وذاته علّة تامة لسائر المخلوقات، لذا فإن الحق تعالى عالم بسائر الموجودات».[3]

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤٢.

(٣) المصدر السابق نفسه.

إذن، نحن ـ بحسب مسلك الشيخ الرئيس ـ بحاجة إلى قاعدتين لإثبات علم البارئ بما سوى ذاته، الأولى: أن البارئ تعالى عالم بذاته، والثانية: أن للبارئ علماً بالمعلولات، نظراً لأن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

وهنا ثمة سؤال يطرح: هل علم البارئ تعالى الّذي تمّ إثباته وفق ذلك النحو، هو علم تفصيلي أم علم إجمالي؟ بمعنى هل أن واجب الوجود في مرتبة ذاته يعلم بما سوى ذاته علماً تفصيلياً أم علماً إجمالياً.

هنالك ثلاثة مسالك يمكن إيرادها في مقابل هذا السؤال:

١ ـ مسلك الشيخ الرئيس

يقول الشهيد مطهري:

«يرى الشيخ الرئيس أن علم الحق الذاتي بسيط وإجمالي، لكن علمه التفصيلي هو الصور التفصيلية لكافة الأشياء على نحو يكون فيه ذلك العلم التفصيلي قائماً بذات الحق وزائداً عليها. فالنتيجة هي أن الأشياء في مرتبة ذات الحق لا تنكشف على نحو التفصيل، بل الإنكشاف التفصيلي إنما يكون في مرتبة الصور العلمية القائمة بذات الحق (على نحو زائد عليها)، بشكل شبيه لما هو حاصل على مستوى علم الإنسان»[١].

لقد تناول الشيخ الرئيس هذا المبحث في النمط السابع من كتاب الإشارات، لكن الخواجة ـ ومع أنه يهدف في الأساس إلى شرح مقاصد الإشارات ودفع إشكالات الفخر الرازي ـ اعترض على الشيخ الرئيس وواجهه من خلال خمسة إشكالات طرحها في مقابل ما ادعاه الشيخ الرئيس.[٢] والملّا صدرا قام من جهته بالرّد على إشكالات الخواجة من دون أن يعني ذلك تبنيه لنظرية الشيخ ابن سينا في هذا المجال.[٣]

٢ ـ مسلك شيخ الإشراق

أما شيخ الإشراق فكان يرى أيضاً أن علم البارئ الذاتي بما سوى ذاته عبارة عن

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠٤٤.

(٢) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٣ / ص ٣٠٣ و ٣٠٤.

(٣) الشواهد الربوبية، ص ٥٣ و ٥٤.

علم بسيط وإجمالي، ولقد أثبت علم الباري الذاتي والإجمالي والبسيط بما سواه من خلال القاعدة التالية: علم العلّة التامة بذاتها يستلزم علمها بمعلولها.

وكان يعتقد أن علم الباري التفصيلي بما سوى ذاته إنما هو علم حضوري فعلي، وليس علماً يتأتى عن طريق الصور المرتسمة.

ولقد كان هذه النظرية مقبولية عند الخواجة الطوسي ـ الّذي أورد إشكالات عديدة على نظرية إرتسام الصّور ـ فيقول: **«ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصّور المعقولة»** [١].

مؤدى كلام الخواجة هو أنه لو كان علم الباري بما سوى ذاته يتم عن طريق العلم الحصولي لكان سبحانه محتاجاً إلى الصور المرتسمة. أما إذا كان علمه بما سواه يتم عن طريق العلم الحضوري فهو في هذه الحالة ليس محتاجاً إلى الصور المرتسمة. بل إن وجود الشيء نفسه يكون حاضراً عنده تعالى.

وهذا المطلب ـ المدعى، يشبه علمنا بالصور المرتسمة في ذواتنا، إذ من الصحيح أن علمنا بالأشياء الّتي خارج ذواتنا علم حصولي، بحيث ندرك تلك الأشياء عن طريق الصور المرتسمة، إلّا أن علمنا بالصور المرتسمة نفسها لا يتم عن طريق صور مرتسمة أخرى، وإلّا لزم من ذلك حصول الدور أو التسلسل. وعليه لابدّ من كون علمنا بتلك الصور الأخرى علماً حضورياً.

أما السبب في أن حصول الأشياء عند الباري أشد وأقوى من حصول الصور المعقولة عندنا، فيعود إلى أن حصول الأشياء عنده إنما هو حصول لأجل العلّة الفاعلية، بينما حصول صور الأشياء عندنا إنما هو حصول لأجل العلّة القابلة، فحصول الأولى يتأتى بالوجوب، في حين أن حصول الثانية يتأتى بالإمكان. ومن البديهي أن الوجوب أشد وأقوى من الإمكان. [٢]

٣ ـ مسلك صدر المتألهين

يقول الأستاذ مطهري:

---

(١) القول السديد في شرح التجريد، محمد مهدي الشيرازي، دار الإيمان، قم، ص ٢٧٨.

(٢) القول السديد في شرح التجريد (م. س) الصفحة نفسها.

«أما صدر المتألهين فقد سلك مسلكاً آخر، اعتمد فيه على مبنى أصالة الوجود. ولقد توصل إلى نتيجة مفادها أن للأشياء في مرتبة ذات الحق إنكشافاً تفصيلياً بحيث أن هذا الإنكشاف (التفصيلي) لا يتنافى البتة مع بساطة ذات الواجب تعالى. من هنا فإن المتأخرين من الحكماء المسلمين يرون أن ثمة إشكالية قد حلّت على النحو الأفضل عن طريق هذا الحكيم المتأله»[1].

وبشكل عام، يتوجب الإلتفات إلى أن علم البارئ بحسب الحكمة المتعالية، يتسم بالخصائص الخمس التالية:

١ ـ البارئ عالم بذاته في مرتبة ذاته، وعلمه في هذه المرتبة عين ذاته.

٢ ـ هو عالم بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها.

٣ ـ علمه بالأشياء قبل إيجادها يتأتى على نحو الكشف التفصيلي في عين الكشف الإجمالي، من دون أن يعني ذلك عدم بساطة الذات المقدسة.

٤ ـ هو في مرتبة الفعل (فعله) عالم بالأشياء بعد إيجادها.

٥ ـ كل ما ذكر في مورد علمه تعالى عبارة عن علم حضوري له، سواء أكان العلم بالذات، أو العلم بما سوى الذات، وسواء أكان العلم قبل الإيجاد أو بعد الإيجاد.[2]

ولا يخفى علينا في هذا المقام أن صدر المتألهين قد استوحى نظريته (في مورد العلم الحضوري للواجب) من شيخ الإشراق الّذي أرجع علم البارئ إلى مسألة بصيريته، بخلاف الآخرين الّذين أرجعوا بصيريته إلى العلم بالمبصرات. يقول صدر المتألهين:

«فهذا مذهبه في علم الله وبيانه ـ على ما جرى بينه وبين إمام المشائين في الخلسة الملكوتية ـ إنما يتأتى بأن يبحث الإنسان أولاً في علمه بذاته، وعلمه بقواه وآلاته، ثمّ يرتقي إلى علم ما هو أشد تجرداً بذاته وبالأشياء الصادرة عن ذاته»[3].

على هذا الأساس، يجب التأسي بشيخ الإشراق، وإرجاع علم الحق تعالى إلى البصيرية في ذاته، وفي المقابل، يتوجب تهميش أقوال الآخرين في هذا المجال الّذين قالوا

---

(١) مجموعة آثار الشهيد مطهري، ج ٦ / ص ١٠٤٢.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ١١.

(٣) شرح الهداية، ص ٣٢٥ إلى ٣٢٦.

بإرجاع بصيرية الحق تعالى إلى العلم بالمبصرات، حيث لابدّ من القول ها هنا بأن العلم الإلهي يعني الحضور، مع غضّ النظر عمّا إذا كان المقصود حضور الشيء نفسه أو حضور الصور المرتسمة المتعلقة بالشيء، على نحو يكون فيه ذلك الحضور بلا واسطة، وذلك من خلال الترفع عن مراتب التجرد السافلة والإرتقاء إلى مراتب التجرد العالية والأكثر علواً. والنتيجة هي أنه لابدّ من الحكم بأن علم البارئ بذاته، وعلمه بما سوى ذاته، كليهما علمٌ حضوري، هذا مع العلم أن علمه الحضوري بما سوى ذاته قابل للإنقسام إلى ما قبل الإيجاد وما بعد الإيجاد، أو بتعبير آخر، إلى علم ذاتي وعلم فعلي.

توضيح مسلك الشيخ الرئيس

يقول الخواجة ـ عقب توضيحه للمصطلحات الّتي استخدمها الشيخ الرئيس في هذا الفصل ـ ما يلي: «ولقد أحاله ـ أي علم البارئ ـ على ما تبيّن في النمط الثالث»[١].

المدعى الّذي يتوخى الشيخ إثباته في هذا الفصل يكمن في أن كل عاقل فهو معقول، وكل معقول قائم بذاته فهو عاقل.

فإذا قبلنا أن البارئ تعالى غير مادي، فذلك يعني أنه معقول ذاتاً (أي معقول من قِبل ذاته)، وإذا قبلنا أنه تعالى برئ ومنزه عن أنحاء التعلقات، فذلك يستدعي كونه قيوماً وغير متعلّق بالغير، وبهذا الترتيب فإن قضية «كل معقول قائم بالذات فهو عاقل» صادقة عليه عزّ شأنه.

وإذا سلمنا أن البارئ تعالى عاقل فذلك يعني أن قضية «كل عاقل فهو معقول» أيضاً صادقة عليه بالضرورة.

وهنا لابدّ من إثبات القضيتين الأولى والثانية. فبما أنهما موجبتان كليتان، لذا، إذا قمنا بإيراد إحداهما على النحو الموجبة الجزئية طبقاً لقاعدة العكس، فإن هذه الموجبة الجزئية ستكون صادقة في حال كانت القضية الأصل (الموجبة الكلّية) صادقة أيضاً.

فإذا كانت قضية «كل عاقل معقول» قضية صادقة، فإن عكسها، أي قضية «بعض المعقولات عاقلة» لابدّ أن يكون صادقاً أيضاً، وذلك بناء على أن صدق الأصل يستلزم صدق العكس. دونما حاجة لإثبات القضية الثانية المعكوسة.

---

(١) شرحي الإشارات، مكتبة آية الله النجفي، قم، ج الأول، ص ٢١٤.

كذلك، إذا كانت قضية «كل معقول قائم بالذات فهو عاقل» قضية صادقة، فإن ذلك يستوجب صدق عكسها أيضاً، أي صدق قضية «بعض العاقل (أي بعض العاقلين) معقول قائم بالذات».

ومع الإلتفات إلى ما أوردناه، يتّضح لنا أن التسليم بصدق واحدة من القضيتين الكلّيتين المذكورتين (أي قضية «كل عاقل فهو معقول»، وقضية «كل معقول قائم بالذات فهو عاقل») لا يستلزم التسليم بصدق الأخرى، ممّا يعني أن المطلوب منّا إثبات صدقهما. لهذا نجد أن الشيخ الرئيس قد ذهب في النمط الثالث إلى بحث كلا القضيتين وأثبت كل واحدة منهما على حدة.

ونحن بدورنا سوف نقوم بوضع كل واحدة من القضيتين على محك الإستدلال طبقاً لما ذهب إليه الشيخ الرئيس، بهدف تعميم الفائدة والوصول إلى النتيجة المطلوبة بنحو صحيح.

ألف ـ كل عاقل فهو معقول

يقول الشيخ الرئيس حول هذا الموضوع:

«إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله، وذلك عقل منه لذاته، فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته»[1].

فالشيخ يريد تحصيل وإثبات النتيجة المطلوبة في هذا المبحث (أي إثبات أن كل عاقلٍ معقولٌ) عن طريق تنظيم صغرى وكبرى وفق قالب قياسي من الشكل الأول.

فهو يقول ما مؤداه:

كل شيء يعقل شيئاً آخر، يستطيع أن يعقل متى شاء أن ذاته متعقلة للشيء الآخر، (صغرىٰ).

كل شيء يستطيع أن يعقل ـ متى شاء ـ أن ذاته متعقلة لشيء آخر، يستطيع أن يعقل ذاته أيضاً، (كبرىٰ).

إذن، كل شيء يعقل شيئاً آخر، يستطيع أن يعقل ذاته أيضاً، (نتيجة).

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٢، ص ٣٨٢.

توضيح لصغرى القياس

يقول الشيخ في بيان صغرى القياس: «**كل شيء يعقل شيئاً، فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقل**»[١].

ما يقصده الشيخ من ذكر «القوة القريبة من الفعل» هو الإحتراز من القوة البعيدة والقوة المتوسطة. وذلك على اعتبار أن العقل البشري على مراتب، المرتبة الأولى هي العقل الهيولاني، والثانية هي العقل بالملكة، والثالثة هي العقل بالفعل، والمرتبة الرابعة هي العقل بالمستفاد.

فالعقل الهيولاني عبارة عن قوة بعيدة. والعقل بالملكة قوة متوسطة، والعقل بالفعل قوة قريبة من الفعل، أما العقل بالمستفاد فهو نفس الفعلية والحصول.

يقول الخواجة في سياق استدلاله على الصغرى بأن تعقّل الشيء هو حصول ذلك الشيء للنفس، وأما تعقّل كون الذات العاقلة متعقلة لذلك الشيء فهو حصول ذلك الحصول للنفس.[٢]

ومن البديهي عدم كون ذين الحصولين منفصلين عن بعضهما، بحيث لا يمكن أخذ أحدهما بعين الإعتبار بشكل منفصل عن الآخر.

وبما أن الحصول الثاني يتعلّق أساساً بإعتبار المعتبر، لذلك لا مانع من أن يأخذ المعتبر بعين الإعتبار حصولاً ثالثاً، كما لا مانع من أخذه لحصول رابع أيضاً.

ومن الممكن أن تتوالى الحصولات مادامت تؤخذ بالإعتبار من قبل المعتبر، وبمجرد التوقف والإمتناع عن الأخذ بالإعتبار تنقطع وتتوقف تلك الحصولات، ممّا يعني عدم لزوم وقوع التسلسل في ذلك.

توضيح كبرى القياس

مضمون كبرى القياس هو: كلما تعقل العاقل أن ذاته متعقلة لشيء ما، فهو يكون في ذلك قد تعقل ذاته أيضاً بوجه من الوجوه.

---

(١) النمط الثالث من الإشارات، الفصل التاسع عشر.

(٢) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، ج ٢، ص ٣٨٢.

والدليل على هذا المدعى واضح، لأن العلم بـالتصديق عـبارة عـن عـلم بـتصوّر الموضوع، وعلمٍ بتصوّر المحمول وعلم بإرتباطها.[١] بمعنى أن المصدق يعلم أنه يـدرك الموضوع والمحمول والعلاقة بينهما.

ب ـ كل معقول قائم بالذات فهو عاقل

ثمّ يستكمل الشيخ الرئيس البحث بهدف إثبات أن كل عاقلٍ معقول (القضية الثانية)، فيبدأ أولاً بإثبات أن كل معقول قائمٍ بالذات فهو عاقل.

يقول الشيخ:

«كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولاً آخر».[٢]

فهو يريد أن يصل إلى القياس التالي:

كل معقول فمن شأن ماهيته الإقتران بمعقول آخر (صغرى).

كل معقول يكون شأن ماهيته الإقتران بمعقول آخر فهو عاقل (كبرى).

إذن، كل معقول فهو عاقل (نتيجة).

توضيح الصغرى

عندما نقول: إن «كل معقول فمن شأن ماهيته الإقتران بمعقول آخر» فإننا نستند في ذلك إلى دليلين:

١ ـ إن المعقول يكون أحياناً متعقلاً بنحو متلازم مع الغير، بحيث لو لم يكن مقروناً بالغير، لما كان متعقلاً بنحو متلازم مع الغير.

٢ ـ كون الشيء معقولاً يعني إقترانه بالعاقل.

إذن، من الثابت أن هناك إمكانية لحصول الإقتران، سواء أكان اقتران المعقول بمعقول آخر، أو اقتران المعقول بالعاقل.

إلّا أنه لابدّ من التنبّه إلى أن موضوع القضية الصغرى المذكورة ليس بالمطلق، بـل مشروط بشرط، وهو وجوب كونه قائماً بالذات.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(٢) المصدر نفسه.

وعلى هذا، فإن الشيء لا يكون عاقلاً ولا معقولاً ما لم يكن مجرداً، وفي حال كان مجرّداً غير قائم بالذات، فهو في هذه الحالة معقول فحسب من دون أن يكون عاقلاً.

وعليه، تصبح صغرى القياس كالتالي:

«بعض المعقولات، شأن ماهيتها أن تكون مقرونة بمعقول آخر».

فصحيح أن كافة المعقولات من الممكن أن تكون مقرونة ببعضها البعض، إلّا أننا في هذا الإستدلال لسنا بصدد كافة المعقولات، بل نحن بصدد المعقول الّذي يكون قائماً بالذات.

ولهذا السبب نلاحظ أن عنوان البحث في هذا الفصل (والّذي هو بمثابة النتيجة لهذا القياس) قد أدرج ضمن عبارة «كل معقول قائم بالذات فهو عاقل». وذلك على اعتبار أن الموضوع في الصغرى عندما يكون مقيداً بقيد «قائم بالذات» فذلك يعني كون النتيجة مقيدة بالقيد نفسه بالضرورة.

توضيح الكبرى

كما تقدم فإن كبرى القياس عبارة عن: «كل ما من شأن ماهيته الإقتران بمعقول آخر فهو عاقل».

فمع الإلتفات إلى كون الشيء المعقول مجرداً وقائماً بالذات، يتّضح لنا أن المراد من كونه مقترناً بمعقول آخر، هو حصول هذا المعقول الآخر له، وذلك لأن هناك ثلاثة احتمالات يمكن أن تطرح مقابل ذلك الإقتران:

١ ـ حصول الشيء المجرد القائم بالذات للمعقول المقترن به.

٢ ـ حصول المعقول المقترن بالشيء المجرد القائم بالذات للشيء المجرد القائم بالذات.

٣ ـ حصول كلا الشيئين (أي الشيء المجرد القائم بالذات والمعقول المقترن به) لشيء ثالث.

من بين هذه الإحتمالات الثلاثة، لا يصح إلّا الإحتمال الثاني فقط. والإحتمالان الآخران باطلان، لأنهما يتنافيان مع فرض القائمية بالذات.[1]

---

(١) لقد تناول الشيخ الرئيس هذا المبحث على مدى أربعة فصول. (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٢ إلى ٤٠٤).

إعادة للنتيجة

من خلال المقدمتين الآنفتين الذكر، نصل إلى نتيجة مؤداها أن كل معقول قائم بالذات فهو عاقل، وليس الأمر أنه عاقل للغير فحسب، بل عاقل للذات أيضاً. لأن ـ كما ذكرنا سابقاً ـ المقصود من الإقتران بين المعقول القائم بالذات والغير هو حصول الغير لذلك المعقول. وكما إتضح لنا في مبحث «كل عاقل فهو معقول» فإن هذا الحصول إنما يحصل أيضاً للعاقل، لهذا فالعاقل يعقل ذاته أيضاً، ممّا يعني كونه عاقلاً لذاته وللغير.

استنتاج علم البارئ

مع الإلتفات إلى ما تمّ بحثه حتّى الآن، يتبيّن لنا أن القضية الّتي يمكن من خلالها استنتاج علم البارئ تعالى هي القضية المدرجة ضمن فقرة «ب»، أي قضية «كل معقول قائم بالذات فهو عاقل». ذلك لأن ـ بحسب ما تمّ توضيحه من قبل الشيخ الرئيس ـ واجب الوجود معقول وقائم بالذات.

وهذا ما عبّر عنه الشيخ في قوله: «**الأول معقول الذات قائمها**».

حيث يشير في هذه العبارة إلى الشرطين اللّازمين المفترض توفرهما لحصول العاقلية وهما: معقولية الذات وقائمية الذات.

فواجب الوجود من حيث التجرد فوق كل المجردات، ومن حيث القيام بالذات، فهو مستقل ومنزه عن كل التعلقات.

وعلى الرغم من أن الحكم بكون «كل معقول قائم بالذات فهو عاقل» يشمل كافة المجردات حيث استفاد الشيخ الرئيس من هذا الحكم ـ في النمط الثالث ـ لإثبات أن النفس عالمة، لكن لا ريب أن المصداق الأتم والأكمل لتلك القضية (كل معقول ...) هو ذات واجب الوجود المقدسة. لأنه سبحانه تام وكامل، لا بل فوق التمام والكمال، ولا يمكن لأي شيء بلوغ درجة التمامية والكمال من دون التعلّق به والتبعية له عزّ شأنه.

الفصل التاسع والعشرون
بيان أرجحية طريقة الشيخ الرئيس
في إثبات واجب الوجود

النص

تنبيه

تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبرائته عن الصمات،[1] إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه.[2]

لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود.

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم:

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتّى يتبيّن لهم أنه الحق﴾.[3]

أقول إن هذا حكم لقوم.

---

(١) جاء في بعض النسخ كلمة «الضمان» وفي البعض الآخر «الصفات».

(٢) يرى الشيخ أن ما سوى ذات الباري دليل على ذاته تعالى. إلّا أن طريق الصديقين أشرف وأوثق.

(٣) سورة فصّلت، آية ٥٣.

ثمّ يقول (تعالى): ﴿أوَ لَم يكف بربّك أنه علىٰ كلّ شيء شهيد﴾.[١]

أقول: إن هذا حكم للصديقين[٢] الّذين يستشهدون به لا عليه.

الشرح والتوضيح

يذهب الشيخ الرئيس في الفصل الأخير من هذا النمط إلى بيان أفضلية الطريق الّذي سلكه لإثبات واجب الوجود.

وفي الوقت نفسه، هو يعترف أن الطريق إلى الله لا ينحصر بفرد، كما يقول صدر المتألهين:

«واعلم أن الطرق إلى الله كثيرة لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو مولّيها، لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض»[٣].

يقال إن الفخر الرازي قد أقام ألف برهان على توحيد الواجب تعالى.[٤]

أليس يقال: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق».

ومع الإلتفات إلى أن التنفس لا يختص بالإنسان والحيوانات فحسب، بل النباتات المتنوعة تتنفس أيضاً (مما يعني كونها ذات نفوس) عن طريق جذب الأوكسجين ودفع الكربون، مع الإلتفات إلى ذلك يتّضح لنا أهمية ذاك الحديث للدلالة على تنوع وكثرة الطرق إلى معرفة الله.

هل معرفة الله تعالى بديهية أم نظرية؟

هناك آراء مختلفة تطرح للإجابة على ذلك السؤال. فالبعض اعتبر أن معرفة الله من البديهيات والبعض الآخر اعتبرها من النظريات. إلّا أن تلك البداهة الّتي يراها البعض ليست من مقولة البداهة المطروحة في المنطق والفلسفة.

---

(١) سورة فصّلت، آية ٥٣.

(٢) يقول الخواجة: «الصدِّيق هو ملازم للصدق». (الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري ٣ / ٦٧).

(٣) الأسفار الأربعة، ج ٦ / ص ١٢.

(٤) تعليقة الميرزا الآشتياني على شرح منظومة السبزواري، ص ٥٠٣.

فأهل السير والسلوك، يتريضون بهدف الوصول عن طريق التريض إلى مرحلة لا يكون فيها خلال المشاهدة الباطنية أي ستار أو غبار.

في العلم عند العارف، لا فائدة من الحديث عن ما هو بديهي وما هو نظري، إذ البداهة والإكتساب، برأيه، يتعلقان بالعلم الحصولي وليس بالعلم الحضوري.

فالعارف يقوم أولاً بمشاهدة الحق تعالى في عمق روحه ووجدانه، ومن ثمّ يشاهد الأشياء الأخرى في ظلّ وعن طريق مشاهدته للحق.

فمقام العارف لا مجال فيه للحديث عن العلم، بل هو مقام يصار فيه إلى الرؤية والمشاهدة، بخلاف مقام العلم الحصولي الّذي يصار فيه إلى العلم دون المشاهدة.

أما الأشخاص الّذين لا يستطيعون بلوغ مقام شهود المبدأ الفياض عن طريق الرؤية القلبية، فلا سبيل أمامهم سوى الإلتجاء إلى العقل والإعتماد على التعقّل، والتوسل بالبرهان والإستدلال بهدف إدراك الحق تعالى.

وفي هذا المجال هنالك براهين متعددة ومختلفة بحيث أن كل شخص من المفكرين والفلاسفة ينتهج الطريق الّذي ينسجم مع مبانيه الفكرية والنظرية من أجل الوصول إلى النتيجة المرجوة.

فصدر المتألهين في كتابه أسرار الآيات[1]، والّذي يعد من أسرار المعارف البرهانية والقرآنية، يرى أن كافة براهين المعرفة الإلهية تنقسم إلى ثلاثة أقسام، ـ وذلك مع الأخذ بعين الإعتبار أن هنالك ثلاثة أشياء في كل حركة فكرية ومسير عقلاني، أي سالك ومسلك ومقصد ـ وهي:

١ ـ في بعض البراهين، هنالك فرق بين السالك والمسلك والهدف. ففي برهان الحركة وبرهان النظم، وبرهان الحدوث، حيث يُصنف الأول في اطار البراهين الطبيعية أو الفلسفية[2]، والثاني في اطار البراهين العلمية[3]، بينما الثالث يُصنف في إطار البراهين

---

(١) من منشورات اتحاد الحكمة والفلسفة، طهران، ١٣٦٠ هـ / ص ٢٧.

(٢) التردّد في حصر البرهان بين الطبيعية والفلسفية، يعود إلى أنه إذا كان المراد من الحركة، الحركة الجوهرية، فالبرهان فلسفي، وأما إذا كان المراد منها الحركة العرضية فالبرهان طبيعي.

(٣) اعتبرناه علمياً لأن صغراه عبارة عن صغرى برهان النظم، أما إذا نظرنا إليه من زاوية الكبرى فهو فلسفي.

الكلامية، فإن السالك ـ بحسب تلك البراهين ـ هو الشخص الّذي يتصدّى لإقامة البرهان، والمسلك هو البرهان نفسه، أما المقصد فهو إثبات البارئ تعالى. وبناء عليه، فإن الأمور الثلاثة المذكورة منفصلة عن بعضها وتمتاز فيما بينها بحسب الخارج. وبشكل عام يمكن القول أن كافة البراهين الّتي يصار فيها إلى إثبات وجود الله عن طريق الآيات الآفاقية إنما تندرج في هذا القبيل، بحيث تكون تلك الأمور مختلفة عن بعضها البعض.

٢ ـ في البعض الآخر من البراهين، يكون السالك والمسلك أمراً واحداً، إلّا أنهما يختلفان ويمتازان عن المقصد.

فكافّة البراهين الّتي يستفاد فيها من الآيات الأنفسية، لإثبات واجب الوجود، إنما تندرج في فهرس البراهين الّتي يكون فيها السالك والمسلك متحدين مع بعضهما ومختلفين عن مقصدهما. سواء أكانت تلك الآيات طبقاً لمذهب الطبيعيين الذين يقولون أن حركة النفس من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال، ومن مرتبة العقل الهيولاني إلى مرتبة العقل بالمستفاد، إنما تحتاج إلى مُخرج ومحرك وفاعل. أو كانت ـ تلك الآيات ـ من عجائب النفس والبدن، كالأحساس والتفكر والتعقل والعاطفة وخواص الغدد والخلايا العصبية والحسّية والنخاعية وإلى ما هنالك... فالخلاصة هي أن النفس بذاتها آية وكذلك عجائبها وخصائصها.

ولا شكّ أن البراهين الّتي يكون فيها السالك والمسلك متحدين مع بعضهما ومختلفين عن المقصد، إنما مفضلة ومرجحة على البراهين الّتي تكون فيها تلك الأمور الثلاثة مختلفة عن بعضها البعض. بحيث إذا استطاع السالك أن يجعل نفسه مسلكاً للعبور إلى معرفة الحق، فإن ذلك أفضل بدرجات من أن يكون مسلكه في ذلك أمراً آخر غير النفس.

٣ ـ القسم الثالث من البراهين، بخلاف القسمين الآنفين، بحيث أن المسلك والمقصد في هذا القسم عبارة أمر واحد. يقول صدر المتألهين حول هذا الموضوع: «وهو طريقة الصديقين الّذين يستشهدون بالحق على كل شيء لا بغيره عليه وإن كان غيره موصلاً أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنه الحق﴾. إشارة إلى طريقة طائفة من المتفكرين في خلق السماوات والأرض وملكوتهما، وقوله: ﴿أوَلم يكف بربّك أنه علىٰ كلّ شيء شهيد﴾ إشارة إلى طريقة قوم لا ينظرون إلى غير وجهه الكريم ويستشهدون به عليه وعلى كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات

في الحضرة الإلهية ويعرفونها في أسمائه وصفاته، فما من شيء إلّا وله أصل في عالم الأسماء الإلهية». [١]

ثمّ يقول: «وبعد هذا الطريق في الإحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها أم الفضائل ومادة الحقائق، ففي هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق، فيمتاز عن سائر الطرق المذكورة بهذا الوجه، وأما طريقة الصديقين فيفضل عليها وعلى غيرها بأن السالك والمسلك والمسلوك منه (أي مبدأ السير والسلوك) والمسلوك إليه (أي هدف ونهاية وغاية السير) كلّه واحد وهو البرهان على ذاته «شهد الله أنه لا إله إلّا هو». [٢]

من خلال ما تقدم نلاحظ بأن صدر المتألهين يؤكد على أن الطرق إلى الله كثيرة، وعلى أن طريقة الصديقين هي أفضل تلك الطرق، ومن أجل توضيح المطلب من جوانبه المختلفة، سنتحدث فيما يلي عن بعض تلك الطرق:

١ ـ طريقة الماهيّات

يقول صدر المتألهين*: «كل ما له ماهية غير الوجود فالوجود لها من العوارض المستفادة من الغير لإستحالة كون الوجود من اللوازم للماهية (وبالتالي لا يمكن كون الماهية مستغنية عن علّة، كما هو حال لوازم الماهية، كالزوجية الملازمة لماهية الأربعة على الدوام، بحيث أن هذا التلازم لا يحتاج إلى علّة زائدة) وإلّا لكان وجودها متقدماً على وجودها (لأنه لا يمكن للماهية أن تكون علّة لشيء فيما لو كانت مجردة عن الوجود، فالعلية في الحقيقة من شأنية الوجود. ممّا يعني وجوب كون الماهية موجودة أولاً حتّى يتسنى لها ثانياً أن تكون علّة لشيء ما) ولكانت موجودة سواء فرضت موجودة أو معدومة كما هو شأن إتصاف الماهيات بلوازمها (وذلك لأن ثبوت لوازم الماهية للماهية أمر ضروري). فما يجب وجوده (أي واجب الوجود) لا يكون وجوده إلّا عين ذاته (بمعنى أن وجوده وجود صرف وعارٍ عن الماهية. وعن طريق هذا الدليل يثبت لنا أن

---

(١) الشواهد الربوبية، تحقيق الآشتياني، ص ٤٤.

(٢) المصدر نفسه.

(*) الكلام الوارد ضمن هلالين ليس لصدر المتألهين، بل أورده الشارح لتوضيح المطلب. (المترجم)

واجب الوجود لا ماهية له، وماهيته إنما هي وجوده الخاص)، وجميع الجواهر والأعراض (بخلاف واجب الوجود) لكونها واقعة تحت المقولات (الجوهرية والعرضية) فتحتاج إلى فصول (وهي تمتاز عن بعضها بواسطة هذه الفصول) فتكون ذاتها متقومة من الأمرين (أي الجنس والفصل)، فهي إذا (أي المقولات الجوهرية والعرضية) وجودها غير ماهيتها (لأنها مركبة من جنس وفصل بينما الوجود بخلاف ذلك لأنه أمر بسيط)».[1]

حصيلة ما يقوله صدر المتألهين:

الماهيات الموجودة في الخارج لا يمكن أن تكون واجبة الوجود بأي وجه من الوجوه، وذلك لسببين:

الأوّل: لو كانت بعض الماهيات، أو كل الماهيات، واجبة الوجود، لكانت تلك الماهيات بالتأكيد علّة لموجوديتها، وهذا يستلزم تحقق وجود الماهية قبل أن تكون موجودة، ممّا يبعث على الوقوع في محذور الدور أو التسلسل.

الثاني: شئنا أم أبينا، فإن كل ماهية إنما تندرج تحت واحدة من المقولات الجوهرية أو العرضية، ومركبة من جنس وفصل.

وممّا تقدّم، لا يثبت لدينا فحسب أن واجب الوجود وجود صرف، بل يثبت لدينا وحدانيته أيضاً.

من هنا، يضيف صدر المتألهين فيقول:

«فإذا كان واجب الوجود محض الوجود، فلا واجب غيره وإلّا لكان أحدهما وجوداً وزايداً فيصير معلولاً، هذا خلف»[2].

بمعنى: «بما أنه ثبت لدينا أن واجب الوجود وجود صرف وعار عن الماهية، لهذا فهو منحصر في فرد ولا يمكن أن يكون قباله واجب وجود آخر، إذ لو لم يكن الأمر كذلك، لكان أحد هذين الواجبين (أي واجب الوجود المفروض قباله) مقروناً بوجود زائد يتميز من خلاله عن الواجب الآخر، بحيث يكون هذا الواجب المقرون بوجود زائد معلولاً

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

لعلّة ما، وذلك لسببين: أحدهما عدم كونه وجوداً صرفاً بل يكون وجوداً متقوّماً بوجود وأمر زائد، والآخر أن هذا الوجود الزائد لابدّ أن يحتاج إلى علّة. وهذا خلاف الفرض (على اعتبار أن الفرض ينطلق على أساس وجود إثنين واجبي الوجود)». [١]

٢ ـ طريقة تركّب الجسم من مادة وصورة

بحسب برهان الفصل والوصل، وبرهان القوة والفعل، فإن الجسم مركب من مادة وصورة، بحيث أن المادة والصورة تحتاج الواحدة منها إلى الأخرى نظراً لتلازمها ومعيتها في الوجود. وبناء عليه، فهما يحتاجان إلى خالق موجد لها وموجب للتلازم والمعيّة بينها. وذلك لأن الأمرين اللّذين يحتاج أحدهما إلى الآخر، لا يمكن أن يكونا إلّا ممكنين، ومن المحال وجودهما وتلازمها من دون علّة ثالثة.

يقول صدر المتألهين حول هذا الموضوع:

«موجد الهيولى والصورة لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً، وإلّا لكان كالجسم مركباً من هيولى وصورة أيضاً ومحتاجاً إلى موجد آخر. إذاً، لابدّ من كون موجد الجسم موجوداً غير جسماني، ممّا يعني أنه إما واجب الوجود وإما عقل ينتهي إلى واجب الوجود. يضاف إلى ذلك أن الأجسام (من حيث الأعداد وبحكم كونها متناهية الأبعاد) متناهية، ممّا يستوجب كون خالق الأجسام ليس جسماً ولا جسمانياً. من هنا، فإن وجود الأجسام شاهد ودليل على وجود خالق ومبدع وواجب الوجود» [٢].

الجسم والجسماني، لا يمكن كونها البتة علّة لما هو جسم وجسماني، لأن العلّة الجسمانية إنما تحتاج إلى «الوضع» لكي تكون مؤثرة، في ظل هذا، كيف يمكن للجسم أو الجسماني أن يكون معلولاً لعلّة جسمية أو جسمانية؟ فالمعلول هو الشيء الّذي يستمد وجوده ويَكْسَبُه من العلّة، أما بحسب ذاته فهو معدوم ولا شيء، لذا فالمعدوم لا يمكن أن يكون لديه وضع خاص حتّى يتأثر بالعلّة. نعم، إذا كان هناك موجود ما، كالماء، لديه وضع خاص بالنسبة لموجود آخر، كالنار، في هذه الحالة من الممكن أن يتأثر ذلك

---

(١) ترجمة وتفسير الشواهد الربوبية، دار سروش، ص ٧٣.

(٢) ترجمة وتفسير الشواهد الربوبية، دار سروش، ص ٧٣ و ٧٤.

الموجود (الماء) بالموجود الآخر (الماء) فيتحول من حالة البرودة إلى حالة السخونة والحرارة.

على هذا الأساس، فإن علّة الجسم والجسماني، عبارة عن موجود مفارق، وهو إما أن يكون واجب الوجود أو عقلاً ينتهي إلى واجب الوجود.

٣ ـ طريق الحركة

قديماً، ذهب أرسطو إلى إثبات واجب الوجود عن طريق برهان الحركة، وليس عن طريق برهان الوجوب والإمكان، والحقيقة أن أرسطو أثبت أن المحرك الأول، يتوجب كونه غير متحرك، وإلّا وقع محذور الدور أو التسلسل. وهو من أجل إثبات المحرك الأول، قام بطرح عدة مقدمات، مقبولة على أنها أصول متعارفة أو أصول موضوعية، وهي:

ألف ـ وجود الحركة بحسب المعنى الأرسطويي، إنما يعني الحركة في الكم والكيف والأين،[١] ولقد خالف أرسطو في هذه النقطة كلاً من هيراقليطس الّذي اعتبر أن العالم عبارة عن قطعة متغيرة، وبرمنيدس الّذي اعتبر أن العالم قطعة ثابتة، فكان يعتقد أرسطو أن هناك تغيراً تدريجياً في بعض المقولات، وسكوناً في البعض الآخر منها.

ب ـ حاجة المتحرك في حركته إلى محرك.

ج ـ بطلان الدور والتسلسل.

يقول الأستاذ مطهري:

«إنّ إحدى المسائل المطروحة في باب الحركة هي إثبات المحرك الأول الّذي تناوله أرسطو أولاً ومن ثمّ تمّ تناوله في كتب الفلسفة الإسلامية، فأرسطو عبّر عن الله بالمحرك الأول، حيث كان برهان «المحرك الأول» هو البرهان الّذي اعتمد من قبله لإثبات وجود الله تعالى. لكن فيما بعد، وعندما طرح الفلاسفة المسلمون نظرية الوجوب، الإمكان والإمتناع ـ وربّما يكون ابن سينا أول من تناول تلك النظرية ـ عندها صير إلى اقامة براهين أخرى لإثبات وجود الله ومبتنية على تلك النظرية، حيث

---

(١) الشيخ الرئيس طرح الحركة في الوضع من خلال فلسفته.

أصبح يطلق على البارئ تعالى تعبير واجب الوجود، وخلاصة ما يقوله أرسطو هي: الحركة تحتاج إلى محرك، وكل محرك إما أن يكون متحركاً أو لا يكون كذلك، في حال لم يكن المحرك متحركاً، أي طبقاً للحالة الثانية، فإن ذلك المحرك هو الله تعالى، أما إذا كان المحرك متحركاً، أي طبقاً للحالة الأولى، فإن حركته تلك لابدّ أن تكون ناتجة عن محرك آخر، وهكذا إلى أن نصل إلى محرك غير متحرك والّذي هو الله تعالى والمحرك الأوّل» (١).

ما يفهم من كلام الأستاذ: نظراً لأن مباحث الوجوب والإمكان وخواصهما ـ وبشكل عام مباحث المواد الثلاث ـ لم تكن مطروحة في عهد أرسطو، لذا لم يكن من سبيل أمام أرسطو سوى التمسك ببرهان الحركة، ولو لم يتم صياغة وإنضاج تلك المباحث من قبل الشيخ الرئيس، لما كان بالإمكان إقامة برهان وجوب الوجود الذي يتكفّل أخرى تتكفل بإثبات واجب الوجود، بل لكان الأمر مقتصراً على إثبات المحرك الأول.

ولقد استخدم الأستاذ كلمة «ربما» عندما ذهب إلى القول بأن ابن سينا أول من تناول تلك المباحث، لأن آثار أرسطو لا تخلو بالتأكيد من أرضية المباحث المتعلقة بالمواد الثلاث، لكن فيما بعد صير إلى انضاج وإكمال تلك المباحث من قِبل الفلاسفة المسلمين ـ وخاصة الفارابي ـ حيث بلغت الأوج والذروة من خلال الحكمة السينائية عند الشيخ الرئيس.

يقول أرسطو في تعريف الوجوب أو الضرورة:

«كان الإضطرار هو الّذي من أجله لا يمكن أن يكون شيء بنحو آخر» (٢).

أما الفارابي فيقول:

«الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها وإلّا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها وإلّا لم تكن معلولة، فهي ـ في ذاتها ـ ممكنة الوجود وتجب بشرط مبدئها وتمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة

(١) الحركة والزمان، الجزء الأول، ص ٩١، انتشارات حكمت.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، بيروت، ص ٥١٩.

ضرورة، فكل شيء هالك إلّا وجهه» (١).

صدر المتألهين يتحدث عن برهان الحركة، وحاجتها إلى فاعل وغاية في حدوثها، فيقول: «ومنها طريق الحركة من جهة حدوثها وتجددها (أي من حيث هي مسبوقة بالعدم ومحتاجة إلى علّة) وافتقارها إلى فاعل حافظ للزمان ومحدد للمكان (الّذي هو مبدأ ومنتهى واقعي في الحركة المستقيمة ومبدأ ومنتهى فرضي في الحركة الدائرية) ومفيد لجسم يقبل حركات غير متناهية عن قوة متناهية (مثل العقل وما فوق العقل) لينتظم بها وجود كل حادث (أي في عالم العناصر حيث يكون كل حادث مسبوقاً بوجود مادة وقوة واستعداد لحدوث صورة جديدة...) ولابدّ أيضاً أن تكون غاية هذه الحركات والأشواق (خاصة الحركات الدائرية) أمراً عقلياً لا يقع تحت تغير ونقصان (لأن غاية وهدف ما يقبل التغير والنقصان غير قابل للدوام والبقاء، بينا الحركات، فهي غير متناهية، ولابدّ من كون غايتها وهدفها الحقيقي موجوداً أبدياً وخالداً وغير قابل للزوال والتغير والنقصان)، فالحركات دلّت على وجود فاعل وغاية يكون مقدساً عن الحدوث والأفول والعدم والنقصان والإمكان، جلت كبرياؤه». (٢)

٤ ـ طريقة معرفة النفس

معرفة النفس تؤدي بنا إلى معرفة الله. يقول صدر المتألهين في هذا المجال:

«ومنها طريق معرفة النفس وكونها جوهراً ملكوتياً خارجاً من حدّ القوة والإستعداد إلى حد الكمال العقلي، فلا بدّ لها من مكمل عقلي مخرج لها من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال، فلابدّ وأن لا يكون عقلاً بالقوة وإلّا لكان معطي الكمال قاصراً عنه، وأيضاً لإحتاج إلى مُخرج آخر، فإما أن يتسلسل أو يدور وهما مستحيلان أو ينتهي إلى عقل وعاقل بالفعل وهو إما البارئ أو ملك مقرب من مبدعاته، فالنفس صراط الله الّذي يفضى لسالكه إليه تعالى وباب الله الأعظم» (٣).

---

(١) فصوص الحكم، الفصل الثاني، (عن كتاب نصوص الحكم على فصوص الحكم للأستاذ حسن‌زاده آملي، مركز فرهنگی رجاء، ص ٣٢).

(٢) الشواهد الربوبية، تحقيق الآشتياني، ص ٤٥.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص ٤٥.

٥ ـ طريقة الإمكان والحدوث

هذا العالم الّذي نعيش فيه، إنما هو واحد وشخصي بسبب الترابط الحاصل فيما بين أجزائه، وهذا الواحد الشخصي لابدّ أنه يحتاج إلى علّة بسبب حدوثه وإمكانه، بحيث يتوجب أن تكون تلك العلّة منزهة ومبرأة عن الإمكان والحدوث، وإلّا كانت محكومة بالإمكان وبالتالي محتاجة إلى علّة أخرى.. وهكذا...

يقول الملّا صدرا حول هذا الأمر:

«ومنها: طريق النظر إلى مجموع العالم وأنه شخصي واحد له وحدة شخصية لإرتباط أجزائه بعضها ببعض وله حاجة إلى مؤثر غيره، لإمكانه وحدوثه وافتقاره وذلك المؤثر هو الواجب»[1].

فإذا اعتبرنا أن العالم واحد وشخصي، وأنكرنا التعدد الشخصي للعوالم بسبب الترابط والإنسجام بين أجزاء العالم، نستطيع أن نصل إلى إثبات وحدانية خالق الكون أيضاً، يقول الملّا صدرا حول ذلك:

«ولما استحال وجود عالمين (تامّين وكاملين) فلا واجب غير واحد (والدليل على وحدة واجب الوجود هو:) وإلّا لكان له عالم آخر، والبرهان قائم على عدم تعدد العالم كما بيّناه في موضعه».[2]

٦ ـ طريقة الحدوث

طريقة الحدوث مأخوذة عن المتكلمين، حيث يستفيدون في هذه الطريقة من قياسين منطقيين، الأول يثبت من خلاله أن العالم حادث، بينما يثبت من خلال الثاني أن العالم محتاج إلى مُحدِث.

ألف ـ القياس الأول (وهو من الشكل الأول).

العالم لا يخلو من الحركة والسكون، والحركة والسكون كلاهما حادث (هذه هي الصغرى، وهي على نحو الموجبة المعدولة المحمول)، وكل ما لا يخلو من الحركة والسكون

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥ و ٤٦.

(٢) المصدر نفسه.

ـ وبشكل عام كل ما لا يخلو من الحوادث ـ فهو حادث (الكبرى).

إذن، العالم حادث (النتيجة).

ب ـ القياس الثاني (وهو من الشكل الأول).

العالم حادث (صغرى).

كل حادث، فهو يحتاج إلى مُحدِث (كبرى).

العالم يحتاج إلى محدِث (نتيجة).

العلّامة الحلّي يعلل تخلي الخواجة الطوسي عن برهان الحدوث وعدوله إلى برهان الإمكان والوجوب، فيقول:

«وهذه الطريقة (أي الحدوث) إنما يتمشى بالطريقة الأولى (أي برهان الإمكان والوجوب)، فلهذا اختارها (أي برهان الإمكان والوجوب) المصنف على هذه».

بعدما ثبت لنا أن الحادث إنما يحتاج إلى محدث، يتّضح لنا أن المُحدِث إذا كان ممكناً فهو بالتأكيد يحتاج إلى واجب، وأما إذا كان واجباً فيثبت لدينا المطلوب.

نقد للقياس الأوّل

يقول العلّامة الطباطبائي حول هذا القياس:

«والحجة غير تامة، فإن المقدمة القائلة: «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا بيّنة ولا مبينة، وتغير أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغير الجوهر الّذي هو موضوعها، نعم لو بُني على الحركة الجوهرية تمّت المقدمة ونجحت الحجّة»[1].

مع الإلتفات إلى ما ذكره العلّامة، نستنتج أن ذاك البرهان مفيد ومقبول في حال كان الحدوث متعلقاً بالحدوث الطبعي والجوهري، أي طبقاً لمبنى الحركة الجوهرية، حيث تكون الأعراض تابعة إلى موضوعها الجوهري، ممّا يعني كون الأعراض ثابتة إذا ما كان موضوعها ثابتاً أيضاً، وكونها متغيرة إذا ما كان موضوعها متغيراً كذلك.

إذ في هذه الحالة يمكن إرجاع طريقةالحدوث إلى برهان الحركة، هذا مع الإلتفات إلى أن برهان الحركة يتشعب إلى برهانين، البرهان الأول هو ما أقامه أرسطو لإثبات المحرك

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية عشر، الفصل الثاني، ص ٢٧٢.

الأول، والّذي يبتني على أن الحركة إنما تحصل في المقولات العرضية، والبرهان الثاني هو الّذي اعتمده صدر المتألهين والّذي يبتني على الحركة الجوهرية. ولا شكّ أن برهان أرسطو في الحركة قابل للنقد والخدش، إذ كما أن حدوث الأعراض وتغيرها لا يستلزم حدوث موضوعاتها وتغيّرها، فإن الحركة في المقولات العرضية لا تستلزم الحركة في جواهر العالم.

إذاً، كما أن برهان الحدوث عند المتكلمين لا يمكن اعتباره مقبولاً ومفيداً إلّا من خلال إرجاعه إلى الحركة الجوهرية، فإن برهان الحركة عند أرسطو، لا يمكن اعتباره تاماً ومفيداً إلّا عن طريق ارجاعه إلى الحركة الجوهرية أيضاً، وإلّا لزم من ذلك القول إنّ العالم يحتاج إلى محرك أول في تغيّراته العرضية، من دون أن يكون محتاجاً إلى ذلك المحرك في ذواته الجوهرية، وهذا واضح البطلان.

يقول العلّامة ـ ره ـ في ختام هذا البحث:

«وهذه الحجة كما ترى... مبنية على تناهي العلل وانتهائها إلى علّة غير معلولة هو الواجب تعالى»[١].

٧ ـ طريقة الملازمة بين تحقق الموجود والترجح (أو الوجوب)

إذا قبلنا بحسب مبنى أصالة الواقعية، بأن الموجود متحقق ومتحصل ـ مع غضّ النظر عمّا إذا كان متحققاً بحسب مذهب أصالة الوجود أو أصالة الماهية ـ فهنا نستطيع أن نثبت وجود واجب الوجود، وذلك عن طريق الملازمة بين تحقق الموجود وترجحه أو وجوبه.

توضيح المطلب: الموجود لا يمكن أن يتحقق من دون ترجح أو وجوب، طبقاً لما يقال من أن «الشيء ما لم يترجح أو لم يجب لم يوجد». إذ الشيء الّذي يُصنف في خانة الإمكان وفي مرتبة التساوي بين الوجود والعدم إنما هو هالك وباطل، أما الشيء الّذي يُصنف في مرتبة الرجحان التام والوجوب، فهو موجود ومُحَقَّقٌ، سواء أكان وجوبه ورجحانه بالذات أو بالغير، ففي حال كان الرجحان أو الوجوب ذاتياً للشيء، فهنا يتحقق المطلوب الّذي يفضي بنا إلى واجب الوجود، أما في حال كان الرجحان أو

---

(١) المصدر نفسه.

الوجوب غيرياً، فلابدّ من أن ينتهي إلى واجب الوجود (الراجح بالذات) منعاً للدور أو التسلسل.

ولقد اعترض البعض على هذا البرهان بأنه لا يفيد اليقين، لأن السلوك فيه إنّما يحصل من المعلول إلى العلّة، فالبرهان لا يفيد اليقين إلّا إذا كان السلوك فيه بدءاً من العلّة وصولاً إلى المعلول.

يقول العلّامة الطباطبائي في سياق ردّه على هذا الإعتراض:

«والجواب عنه أن برهان الإن لا ينحصر فيما يسلك فيه من المعلول إلى العلّة وهو لا يفيد اليقين، بل ربّما يسلك فيه من بعض اللّوازم العامة الّتي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر وهو يفيد اليقين، كما بينه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء» [١].

فالموجود ـ من حيث هو ـ له لوازم، ومن جملة تلك اللوازم التحقق، ومن هنا نحن نستطيع أن نصل إلى الوجوب أو الترجح عن طريق كون التحقق حداً وسطاً. وشكل البرهان على النحو التالي:

الموجود ـ من حيث هو موجود ـ مُحَقَّقٌ (صغرى).

كل ما هو مُحَقَّقٌ فهو واجب أو راجح (كبرى).

الموجود ـ من حيث هو موجود ـ واجب أو راجح (نتيجة).

وهكذا يثبت لدينا عن طريق هذا البرهان الإني ـ الوارد أعلاه ـ أن الموجود ـ من حيث هو موجود ـ واجب أو راجح، وفي حال لم يكن وجوبه أو رجحانه ذاتياً، فلابدّ من أن ينتهي ذلك الوجوب (أو الرجحان) إلى واجب بالذات أو راجح بالذات، منعاً للوقوع في محذور الدور أو التسلسل المحالين.

وبحسب رأي العلّامة، فإن كافة البراهين الفلسفية عبارة عن براهين إنية، ولكنها ليست براهين إنية لا تفيد اليقين، ولا يسلك فيها من المعلول إلى العلّة، بل هي براهين إنية ومفيدة لليقين بإعتبار أن المسلك الّذي يسلك فيها إنما يكون من لازم إلى لازم آخر.[٢]

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٧١.

(٢) المصدر نفسه.

يقول العلّامة:

«نظراً لأن حقيقة الوجود لا سبب لها وراءها... من هنا يظهر أن لا مجرى لبرهان اللّم في الفلسفة الإلهية»(١).

٨ ـ طريقة الصعودي والنزولي عند الفارابي

يقول الفارابي في كتاب فصوص الحكم:

«ولك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابدّ من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا. ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنه الحقّ، أو لم يكف بربّك أنه علىٰ كلّ شيء شهيد﴾ »(٢).

مؤدى كلام الفارابي هو أننا نستطيع إثبات وجود الله عن طريق ملاحظة إتقان الصنع وإتصال التدبير (في هذا العالم)، كما نستطيع إثبات وجوده تعالى عن طريق برهان الصديقين. أما السير في الطريق الأول (إتقان الصنع) فيأخذ منحى صعودياً، وأما في الطريق الثاني، فإن السير يأخذ منحى نزولياً.

نعم «ففي النزول نعرف أن الوجود عين الحق وأن ما سواه باطل. ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلي الكبير﴾ (الحج ـ ٦٣) أما في الصعود فلا يمكنك التعرف إلّا على الباطل من دون التعرف على الحق المحض وبالتالي لن تميز بين الحق والباطل».(٣)

ومع الأخذ بعين الإعتبار لكلام الفارابي يتّضح لنا أن برهان الصديقين كان مطروحاً ومتداولاً قبل الشيخ الرئيس من قبل الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ.(٤)

---

(١) المصدر السابق نفسه، المرحلة الأولى، الفصل الثاني، ص ١٦.

(٢) فصوص الحكم، فص ١٩.

(٣) نصوص الحكم على فصوص الحكم، فص ٩، ص ٩٤.

(٤) كشف الظنون، حرف الفاء.

٩ ـ طريقة الحكيم الخفري

أراد هذا الحكيم إثبات واجب الوجود عن طريق إقامة برهان لا يبتني إلّا على بطلان الدور ـ الّذي يعتبر مسألة بديهية ـ من دون أن يكون لبطلان التسلسل ـ الّذي يعد مسألة نظرية ـ أي دخالة في ذلك البرهان.

ونحن لاحظنا أن الشيخ الرئيس قد قرر برهان الصديقين قبل الخفري على نحو لا يبتني على بطلان الدور ولا على بطلان التسلسل، ولقد أكمل صدر المتألهين هذه السنّة الحسنة الّتي سنّها الشيخ الرئيس، فيقول:

«(نستطيع إثبات وجود واجب الوجود عن طريق آخر وهو:) جميع تلك الوجودات المتسلسلة أو الدائرة، في حكم وجود واحد في تقومها (لأن حكم المجموع في هذا المورد هو نفس حكم الآحاد، وعليه فإن مجموع السلسلة ممكن الوجود، ومتعلّق بالغير، شأنه في ذلك شأن كل واحد من آحاد السلسلة، وذلك الغير المتعلّق به هو واجب الوجود) بغيره وهو الواجب جلّ ذكره فهو أصل الوجودات وما سواه فروعه وهو النور القيومي وما سواه إشراقاته والماهيات أظلاله، ﴿الله نور السّمٰوات والأرض﴾، فَلْيُذْعَن أنه قائم بذاته والوجودات ذوات الماهيات شئونه واعتباراته ووجوهه وحيثياته ألا له الخلق والأمر»[1].

كان الأولى بالخفري اتباع هذه السنَّة السينوية الحسنة والأخذ ببرهان الصديقين المنبثق عنها، بدلاً من سعيه على نحو لا فائدة منه إلى إقامة برهان يبتني على بطلان الدور دون بطلان التسلسل.

على كل لا بأس من اطلاعنا على برهان الخفري الّذي يقول:

«لو انحصرت الموجودات في الممكنات (من دون أن تنتهي تلك الموجودات إلى واجب الوجود) للزم الدور، إذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير (أي على تقدير أن كل الموجودات منحصرة في سلسلة متشكلة من أفراد ممكنة غير منتهية إلى واجب الوجود) على ايجاد ما (لأن وجود أي موجود، بحسب التقدير المذكور، متعلّق على نحو الإطلاق بإيجاد الغير)، وتحقق ايجاد ما، يتوقف أيضاً على تحقق موجود ما،

---

(١) الشواهد الربوبية، تحقيق الآشتياني، ص ٣٦.

لأن الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد»[١].

خلاصة ما يقوله الخفري هو أنه إذا لم يكن واجب الوجود متحققاً في سلسلة الموجودات، فإن ذلك يستلزم حصول الدور، لأن تحقق الإيجاد سيكون متوقفاً على تحقق الموجود، وتحقق الموجود سيكون متوقفاً على تحقق الإيجاد، وهذا دور.

في بقية كلامه، يتحدث الخفري عن مطلب أكثر سمواً من المطلب الآنف الذكر، مستنداً فيه إلى برهان يبتني على بطلان الدور دون التسلسل، فيقول:

«ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مطلق مبدأ، وإلّا لزم تقدم الشيء على نفسه (لأن هذا المبدأ هو بدوره فرد من أفراد الموجود المطلق، ممّا يستوجب كون هذا الفرد من الوجود متقدماً من حيث أنه مبدأ للموجود المطلق، كما يستوجب كونه متأخراً من حيث أنه فرد من أفراد الموجود المطلق. إذاً، بما أن الوجود المطلق لا مبدأ له، لذا فإن الموجود المطلق يختص بفردين، أحدهما ممكن الوجود ويحتاج إلى علّة، والآخر واجب الوجود ولا يحتاج إلى علّة. ونظراً لأن ممكن الوجود لا يمكن أن ينوجد من دون علّة، فإن واجب الوجود هو العلّة الحتمية والضرورية لوجود الأفراد الممكنة الوجود.. وخلاصة المطلب هو أن هناك فرداً ـ في الوجود المطلق ـ لا مبدأ له، وذلك الفرد هو واجب الوجود)»[٢].

صدر المتألهين من جهته يرى أن برهان الخفري فيه مغالطة، فيقول:

«وجه المغالطة ... : إن استحالة تقدم الشيء على نفسه واستحالة التناقض، إنما يظهر في موضوع الوحدة العددية، لا في الوحدة النوعية وأشباهه»[٣].

ما يظهر من كلام صدر المتألهين هو أن تقدم فرد على فرد آخر أو تقدم فرد على نفسه أو كون فرد معيّن متصفاً بحكمين متضادين، كلها أمور باطلة ومستحيلة. أما تقدم فرد على فرد آخر من نوعه، أو الحكم بحكم واحد على فردين من نوع واحد، أو علّية فرد من نوع ما لفرد آخر من النوع نفسه، فإن كل ذلك لا شيء منه بباطل ومحال. لذا،

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

يمكن القول في سياق الرّد على استدلال الخفري ـ : الوجود متقدم، أي بلحاظ فرد منه، والوجود متأخر أي بلحاظ فرد آخر منه، كما يمكن القول: الوجود له مبدأ، أي له مبدأ بلحاظ بعض مراتبه، والوجود ليس له مبدأ، أي ليس له مبدأ بلحاظ مرتبة أخرى من مراتبه. وبالتالي، إذا كان الخفري يقصد لزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه في المفهوم الكلّي وبإعتبار المفهوم الكلّي، فلا إشكال في ذلك. لأن الدور أو التناقض في المفاهيم الكلّية جائز بإعتبار اختلاف الأفراد وتعددها. أما إذا كان يقصد لزوم الدور والتناقض في الأفراد، فإن هذا الدور وهذا التناقض غير باطلين ـ ممّا يعني أن كلامه فيه إشكال ـ لأن الدور والتناقض في الأفراد المتعددة، والّتي لها مراتب ودرجات مختلفة، غير باطلين (أو بالأحرى ليس هناك تناقض ودور).[١]

وفي هذا المقام، من المناسب استحضار المثال المشهور المتعلق بالبيضة والدجاجة، فلا شكّ أن وجود الدجاجة متوقف على وجود البيضة، ووجود البيضة متوقف على وجود الدجاجة، إلّا أن الدور الناتج عن ذلك التوقف ليس بمحال، لأن طرفيْ الدور ليسا واحداً عددياً، بل هما واحد نوعي، والحقيقة أن كل بيضة متوقفة على دجاجة قبلها، وكل دجاجة متوقفة على بيضة أخرى قبلها. وما لم ينته الأمر إلى بيضة أولى أو دجاجة أولى، فإن ذلك يلزم منه التسلسل، وهذا التسلسل ليس دفعياً، بل تسلسل تعاقبي، ومن المعلوم أن الفلاسفة يجوزون التسلسل التعاقبي وذلك لأن آحاد السلسلة فيه لا تكون مجتمعة في الوجود.

برهان الصدِّيقين، برهان لِـمِّي أم إنِّي

هنا سؤال يطرح في هذا المجال وهو: هل ان برهان الصديقين، برهان لِـمِّي أم برهان إنِّي؟

لا شكّ أن براهين الحركة والحدوث والنفس والجسم والماهية والوحدة و... كلّها عبارة عن براهين إنّية، لأنه تمّ فيها السلوك من أفعال الحق وآثاره إلى وجوده.

البرهان الوحيد الّذي أثار جدلاً في سياق الإجابة على السؤال المذكور هو برهان

---

(١) ترجمة وتفسير الشواهد الربوبية، ص ٧٧. (م. س).

الصديقين، حيث طرحت قباله آراء مختلفة، فإعتبره البعض لـمّياً، والبعض إنّياً، والبعض الآخر شبه لـمّي.

يقول العلّامة الحلّي ـ بعدما فرغ من بيان وتوضيح برهان الصديقين الّذي أورده الخواجة وبعدما أشار إلى الآية: ﴿أَوَلَمْ يكف بربّك ...﴾ ـ : «وهو استدلال لـمّي»[١].

العلّامة الطباطبائي ـ ره ـ يقول من جهته:

«وهو كما ستقف عليه برهان إني يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر»[٢].

أما الشيخ الرئيس، فيقول:

«إنا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهة أفعاله ولا من جهة حركته، فلم يكن القياس دليلاً ولا أيضاً برهاناً محضاً. فالأول ليس عليه برهان محض (أي لـمّي)، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان (أي لـمّي) لأنه استدلال من حال الوجود أنه يقتضي واجباً»[٣].

يقول المحقق اللّاهيجي:

«إن وجه كون هذا الطريق أشبه بالبرهان ـ أي اللّمي ـ هو ما أشار إليه الشيخ من أن الواجب وإن لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه أثر يمكن بهذا القياس أن يثبت»[٤].

ثمّ يضيف قائلاً:

«والسبب هو أن القياسات الإنية يكون المسلك فيها بدءاً من الآثار والأفعال، بخلاف القياسات اللّمية. إذاً، هذا الطريق ـ أي الصديقين ـ شبيه بـ«اللّم» من حيث أن المسلك فيه لا يبدأ من الآثار، ولكنه ليس لـمّياً من حيث أنه لا يُسلك فيه من العلّة إلى المعلول»[٥].

---

(١) كشف المراد، المقصد الأول، الفصل الأول.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ١.

(٣) المبدأ والمعاد، المقالة الأولى، الفصل ٢٤، ص ٣٣.

(٤) شوارق الإلهام، ص ٤٩٨.

(٥) التعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، ص ٤٨٨ (طبع بإشراف أفلاطوري ومحقق، طهران، ١٣٥٢).

المرحوم الآشتياني يقول حول الموضوع:

«وسائر البراهين استشهاد بغيره تعالى عليه، وهي براهين إنية بخلاف هذا البرهان، فإنه برهان شبه اللم»[1].

والنتيجة هي أن البعض اعتبر هذا البرهان إنّياً، والبعض اعتبره لـمّياً، والبعض الآخر اعتبره شبيه باللم.

ذروة برهان الصديقين في كلام العلّامة الطباطبائي

نحن لم نقم في هذه الأبحاث بإستقراء تام لكافة البراهين المقامة لإثبات وجود الله في الشرق والغرب على مدى قرون مديدة. فبرهان الصديقين وحده له، بحسب ما يقول المدرس الآشتياني، تسعة عشر وجهاً يمكن أن يقرر من خلالها، هذا مع العلم أن ما استقرأه الآشتياني في مورد برهان الصديقين إنما يختص بالفترة الّتي عايشها وما قبلها، ولو تسنى له استقراء ما استحدث فيما بعد من آراء وأشكال تتعلّق بذلك البرهان، لكان أضاف وجوهاً عديدة أخرى إلى الوجوه الّتي ذكرها.

ولقد سعى كل واحد من الّذين اشتغلوا في إطار برهان الصديقين، إلى بلوغ الذروة والقمة في ذلك البرهان، ومقياس الإرتقاء في ذلك ـ أي بلوغ الذروة ـ هو مدى التقليل من عدد المباني والمقدمات ـ المؤدية إلى المطلوب ـ وطرح المسألة على نحو لا يكون فيه المتعلم والمتلقي محتاجاً إلّا إلى أقل عدد ممكن من المسائل الفلسفية. وطبقاً لذلك المقياس، نجد بأن العلّامة الطباطبائي ـ ره ـ قد بلغ الذروة والقمة في برهان الصديقين، لأنه لم يكتف بالتقليل من المقدمات للوصول إلى المطلوب، بل قام بحذفها أيضاً، ولم يستند في بلوغه النتيجة إلّا إلى مسألة فلسفية بديهية واحدة، يقول العلّامة:

«واقعية الوجود الّتي لا شكّ لدينا في ثبوتها، غير قابلة للنفي والعدم بأي وجه من الوجوه، بعبارة أخرى: واقعية الوجود هي واقعية الوجود من دون أي قيد أو شرط. ولا يمكن أن تتحول إلى لا واقعية في ظلّ أي شرط أو قيد. وبما أن كلّ جزء من أجزاء العالم قابل للنفي والعدم، لذا فإن تلك الأجزاء ليست عين الواقعية الغير قابلة للنفي،

---

(١) المصدر نفسه.

بل هي ـ الأجزاء ـ تتّصف بالتحقق والحصول بواسطة تلك الواقعية، ومن دونها ـ أي من دون الواقعية ـ فهي منفية وليس لها أي نصيب من الوجود.. وبعبارة أخرى: الحق تعالى هو عين الواقعية. والعالمُ ـ وأجزاؤه ـ إنما يتّصف بالواقعية بواسطته، بحيث أن العالم من دونه بطلان وعدم محض»(١).

برهان الصديقين عند العلّامة الطباطبائي، عبارة عن برهان أكثر تسديداً واختصاراً، لأنه لم يستدل على واجب الوجود إلّا عن طريق واجب الوجود نفسه، من دون الحاجة إلى أي مبنى فلسفي.(٢) ومن خلال تقييم ذلك البرهان يمكن تسجيل الإمتيازات التالية لصالحه:

١ ـ إثبات واجب الوجود لا يترتب على أي مسألة من مسائل الفلسفة، بل هو أول مسألة فلسفية.(٣)

٢ ـ الواقعية الصرفة الغير قابلة لعدم الواقعية، إنما هي واجب الوجود، وأيضاً هي واحدة ومنحصرة في فرد.(٤)

٣ ـ طبقاً لهذا التوضيح، فإن أصل وجود الواجب، أمر بديهي وليس نظرياً.(٥)

٤ ـ كلام العلّامة ينسجم مع ظاهر الكتاب المجيد والسنة الشريفة.(٦)

٥ ـ ليست المسألة أن الواقعية الصرفة لا تقبل عدم الواقعية بلحاظ ذاتها فحسب، بل هي بحسب أوصافها الكمالية أيضاً لا تقبل النقصان والفقدان اللّذين يرجعان إلى شيء من عدم الواقعية.

٦ ـ طبقاً لكلام العلّامة، فإن الواقعية الصرفة، هي المسلك والمقصد معاً، بحيث أن الحد الأوسط في هذا البرهان هو حقيقة الوجود الّتي تفضي بنا إلى ذات الواجب تعالى.

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، المقالة ١٤.

(٢) شرح الحكمة المتعالية، آية الله جوادي آملي، المرحلة الأولى، ج ٦، ص ١٨٠، (دار الزهراء).

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

في حين أن البراهين الأخرى الّتي يستفاد فيها من الحدوث والنظم والحركة والإمكان إنما تفضي بنا إلى أسماء الواجب وأفعاله.

* * *

تمّ الفراغ من البحث في إثبات واجب الوجود في تمام الساعة ١٩/٥ من يوم ٧٤/٩/١٧ هـ. ش. والشكر لله الّذي وفّقني إلى إتمام شرح النمط الرابع من كتاب «الإشارات والتنبيهات» إنه خير مولى، ونعم معين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

فهرست الموضوعات